

TERESA DE JESÚS EN EL LABERINTO DE SUS CARTAS

ANA GARRIGA ESPINO

TESIS DOCTORAL (DOCTORADO INTERNACIONAL)

DIRECTOR: JOSÉ TERUEL BENAVENTE

CO-DIRECTORA: EMILIE L. BERGMANN

(UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID, 2017

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA ESPAÑOLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DOCTORADO EN ESTUDIOS HISPÁNICOS

A mis padres

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

ADVERTENCIA PRELIMINAR

RESUMEN

ABSTRACT

INTRODUCCIÓN

- EL ARTE EPISTOLAR DE TERESA DE JESÚS --- 11
- UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA --- 19
- ESTRUCTURA Y MÉTODO --- 29

1. EL DESAFÍO EDITORIAL DE LAS CARTAS DE TERESA DE JESÚS: AUTÓGRAFOS, COPIAS MANUSCRITAS Y PRIMEROS IMPRESOS

- LA CONSTRUCCIÓN DE UNA SANTA CONTRARREFORMISTA --- 33
- LOS PRIMEROS PASOS HACIA UNA EDICIÓN IMPRESA --- 37
- HAGIOGRAFÍAS, RELIQUIAS Y AUTÓGRAFOS --- 44
- LA DISPERSIÓN DE LOS AUTÓGRAFOS --- 50
- LA PRIMERA EDICIÓN IMPRESA DE 1658 --- 57
- EL DESAFÍO DE LA RECEPCIÓN --- 70
- CRONOLOGÍA DE LAS PRINCIPALES COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS DE LAS *CARTAS* DE TERESA DE JESÚS --- 82

2. INSCRIBIRSE EN LOS LÍMITES LEGÍTIMOS DEL DISCURSO: LAS CARTAS A JERÓNIMO GRACIÁN

- UN INESTABLE CORPUS EPISTOLAR --- 89
- EL PRIMER ENCUENTRO CON GRACIÁN Y LA CONFLICTIVA FUNDACIÓN DE SEVILLA --- 92
- CONQUISTAR LA PALABRA DE LA AUTORIDAD ANTE JUAN BAUTISTA RUBEO Y FELIPE II --- 104
- PERSUASIÓN Y OBEDIENCIA FRENTE A GRACIÁN --- 110

- EL SILENCIO Y LA AUTORIDAD DE LA EXPERIENCIA --- 118
- EL PESO DE LA CENSURA --- 125
- LOS CRIPTÓNIMOS --- 129

3. EL CUERPO Y LA PALABRA: LAS CARTAS A MARÍA DE SAN JOSÉ

- UNA REVELADORA MANIPULACIÓN EDITORIAL --- 138
- "ESTÁN MÁS OBLIGADAS A IR COMO VARONES ESFORZADOS QUE NO COMO MUJERCILLAS": ENTRAR EN EL ESPACIO DEL OTRO --- 145
- LA ENFERMEDAD, LA LECTURA, LA ESCRITURA --- 152
- DESCONFIANZA Y AFECTIVIDAD: LOS ENCUENTROS CON LA INQUISICIÓN EN SEVILLA --- 167

4. LOS ASIDEROS TERRENALES: LAS CARTAS A LORENZO DE CEPEDA

- LA RELACIÓN CON LAS INDIAS --- 191
- "ACÁ Y ALLÁ HAY HARTA DESVENTURA": DEIXIS EN LAS CARTAS AL NUEVO MUNDO --- 193
- LA RENTABILIDAD RETÓRICA DEL ORO Y EL DINERO --- 204
- LAS ATADURAS DE LA COTIDIANEIDAD --- 209
- EL CAPITAL ESPIRITUAL DE LAS RELIQUIAS --- 211
- LA HONRA Y EL PATRIMONIO EN LAS PÁGINAS DEL EPISTOLARIO --- 217
- LOS CONSEJOS ESPIRITUALES A LORENZO DE CEPEDA --- 226

5. UNA MIRADA FINAL AL EPISTOLARIO

- VOLVER A LA HISTORIA EDITORIAL --- 235
- LA NECESIDAD DE APREHENSIÓN DE LA AUTORIDAD --- 247
- UN MEDIDO ARTEFACTO RETÓRICO: LA CARTA A MARÍA DE MENDOZA DEL 7 DE MARZO DE 1572 --- 250
- A MODO DE CONCLUSIÓN:
TERESA DE JESÚS, "APÓCRIFAMENTE RECREADA" --- 255

FUENTES PRIMARIAS Y OBRAS CITADAS --- 266

APÉNDICE DOCUMENTAL

- Ms. 12763 --- 289

– Ms. 12764 --- 296

– Ms. 13245 --- 298

– HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS
CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

AGRADECIMIENTOS

Hay algo muy difícil en medir el tiempo cuando estás escribiendo la tesis. Echas la vista atrás y te resulta imposible fijar una genealogía de tu vida y de tu texto o recordar cómo era todo antes de Teresa de Jesús y sus cartas. Cercana ya a cierta sensación de finitud, parece que el tiempo se va ordenando y tomo conciencia de lo largo, arduo y, sobre todo, y pese a haberme quejado múltiples veces de cuánto aíslan las horas de biblioteca, de lo colectivo que ha sido este proyecto que ha ocupado mi vida en los últimos años.

Recuerdo muy bien una lejana reunión en el año 2012 en el despacho de José Teruel en la Universidad Autónoma en la que tímidamente le pedí si podía contar con su buena disposición, su palabra, su afecto y, sobre todo, su compromiso con la literatura, para dirigirme una tesis de la que aún no sabía nada. Desde entonces, me ha guiado en cada uno de sus pasos, apoyándose, redirigiéndome, leyéndome, cumpliendo con las pesadas burocracias, sabiendo ver lo que yo no veía, y animándome en los muchos momentos de desesperación. Esta tesis se la agradezco, sobre todo, a José Teruel, y al proyecto I+D sobre Epistolarios y autobiografía del que es investigador principal (MINECO FFI2013-41203-P).

La tesis fue posible gracias a una beca FPI (Formación de Personal Investigador) y una beca Ruth Lee Kennedy otorgada por la comisión Fulbright, que me permitió pasar uno de mis años de investigación en la University of California, Berkeley. Le agradezco a Emilie L. Bergmann, su buen papel como cotutora de esta tesis, su buena acogida en Berkeley, y su colaboración en la preparación de un trabajo que iba a ser el germen de una parte central de esta tesis. También le agradezco el adentrarme en el mundo académico norteamericano, y el demostrarme que el Siglo de Oro y la teoría pueden ir de la mano.

A Pablo Jauralde Pou le agradezco, de corazón, iniciarme en santa Teresa en aquel segundo de carrera estudiando Filología Hispánica, en el que me aconsejó que hiciera un trabajo sobre *Camino de perfección*. Más adelante, sería él quien me sugeriría las cartas de Teresa de Jesús como posible tema de tesis, a lo que añadió, y nunca lo olvidaré "es el trabajo de una vida". No tengo palabras para agradecerle su descubrimiento de lo que era la filología y el placer de pasar horas entre manuscritos en la Sala Cervantes de la Biblioteca Nacional.

Sin los conocimientos de María José Pérez González no habría sido posible esta tesis. Gracias por tu cariño, por enseñarme el mundo carmelita desde dentro, por leerme con una mirada crítica y filológica envidiable, por tus minuciosas correcciones, y por irme enseñando mucho de la historia y filosofía de la reforma carmelita que empezó santa Teresa.

A Elena Carrera, le agradezco su tutela durante los tres meses que pasé de estancia en Queen Mary, University of London y sus cuidadas correcciones a uno de los primeros trabajos en inglés que presente sobre Teresa de Jesús. Gracias también por los sucesivos encuentros y conversaciones siempre tan iluminadores.

A mis padres, Pino y Carlos, les agradezco el apoyo incondicional en todo momento. Les agradezco sus cuidados, sus lecturas y su comprensión. A mi padre, sobre todo, le doy las gracias infinitas por enseñarme a valorar tantísimo la profesión. A mi madre, su constancia, su responsabilidad y, también, su capacidad por mantenerme siempre en calma. También a Isabel, por su cariño. A mi madrina y a todos en Salamanca gracias por un *todo*, que no se puede describir con palabras.

A las carmelitas de Talence (Francia) y a las carmelitas de Valladolid, les agradezco abrirme las puertas de sus conventos para ver autógrafos epistolares de santa Teresa. A Jorge Manrique, por su sabiduría y por llevarme al convento de Valladolid. Al padre Tomás Álvarez, gracias por su tiempo en una reunión hace ya cuatro años en Burgos en un día muy frío, donde me ayudó a ver que las cartas eran todavía un material olvidado de la obra de Teresa de Jesús.

A María Izquierdo, gracias por recordarme, desde hace años, que "la vida siempre está bien". También a todas las amigas que me han aguantado hablando de la Santa durante años, que me iban a buscar a la Biblioteca Nacional y me recordaban lo que era la vida cuando yo me había olvidado. Sin la amistad de Elena, no hubiera podido sacar esta tesis adelante. Y gracias también a Idaira por cuidarme en todos y cada uno de mis malos momentos y por acompañarme en los buenos. A Susana, simplemente, gracias por estar siempre en este último año (que ha sido tan inmenso) y por entenderme cuando ni yo me entendía. A Andrea Toribio le agradezco ayudarme en los últimos años a sobrevivir en la Autónoma. Le doy las gracias también a Carmen Urbita por haberme descubierto ya muy al final de la tesis, la mejor interlocutora que podía encontrar. Gracias por la compañía, la inteligencia y las largas horas juntas en Providence.

Esta tesis es fruto de muchas lecturas, muchos encuentros y congresos, de mucho cariño, de infinitas conversaciones y de un esfuerzo colectivo, al que estoy inmensamente agradecida.

ADVERTENCIA PRELIMINAR

– Me refiero a las obras de Teresa de Jesús por sus títulos abreviados, y cito remitiendo al número de capítulo y de sección interna a partir de la edición de las *Obras completas* de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink (Biblioteca de Autores Cristianos, 9ª ed., 2012).

Libro de la vida - Vida

Libro de las fundaciones - Fund.

Camino de perfección - Camino

Las moradas del castillo interior - Moradas

Cuentas de conciencia - CC

Modo de visitar los conventos - Modo

– La datación de las cartas que sigo y la atribución de destinatarios es siempre la de la edición de Espiritualidad de 1984. Cuando hay importantes desacuerdos entre las diferentes ediciones, lo señalo en una nota al pie.

– Actualizo la ortografía y la puntuación de los manuscritos transcritos.

– Abreviaturas:

AHN - Archivo Histórico Nacional

BNE - Biblioteca Nacional de España

BRAH - Biblioteca de la Real Academia de la Historia

BMC - Biblioteca Mística Carmelitana

PCB - *Procesos de canonización y beatificación*

TyV- *Tiempo y vida de Santa Teresa*, de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, BAC, 1977.

RESUMEN

En 1588, gracias a la edición de fray Luis, la palabra de Teresa de Jesús daba el salto de la dispersión manuscrita a la unidad codicológica impresa. Desde ese momento, la monja carmelita quedaba bautizada como escritora y las autoridades eclesiásticas, que no podían obviar ya la autoridad textual teresiana desde que sus obras circulaban como un *libro unitario*, debían encontrar la manera de hacer encajar el corpus literario de la fundadora carmelita en el inmenso engranaje de validación eclesiástica que desde su muerte en 1582 se había puesto en marcha. Pero la negación absoluta de la autoridad textual teresiana –"no dudo sino que hablaba el Espíritu Santo en ella [...] y que le regía la pluma y la mano" escribía fray Luis– era una solución que no podía funcionar en unas cartas en las que resultaba imposible deslindar las palabras presididas por la rúbrica de Teresa de Jesús de su identidad más terrenal: la presencia del cuerpo, la subversión de los roles monja-confesor, el dinero, las intrigas políticas y las rencillas conventuales eran elementos difíciles de integrar en la construcción de la santa contrarreformista.

Esta tesis parte de la intención de desentrañar los motivos que explican la tardía edición del epistolario –no conoció la letra impresa hasta que, en 1658, la cúpula carmelita impulsara una adulterada edición anotada por Juan de Palafox y Mendoza–, y, a un tiempo, de demostrar cómo la laberíntica historia editorial ejemplifica a la perfección ese triángulo orientativo de la lectura, entre autor, lector y editor, en el que vive todo texto. Una vez superados los límites impuestos por la comunicación bidireccional, editores e impresores, de un lado, y los propios lectores, de otro, se adueñaron del timón de una ajetreada historia editorial, plagada de censuras y manipulaciones, que hizo que el epistolario se convirtiera en el resquicio olvidado del corpus textual de la escritora Teresa de Jesús.

Las negociaciones políticas, eclesiásticas y editoriales alrededor de la publicación de las cartas de Teresa de Jesús denotaban, con demasiada nitidez, un esfuerzo desesperado por resolver la paradoja irresoluble que latía en el seno de su correspondencia: entre la tactilidad mágica, que evocaban el cuerpo y los autógrafos de Teresa de Jesús, y la edición de sus libros de 1588, se abría un espacio incierto de textualidad milagrosa, donde habían ido a yacer las cartas. Este complejo aparato de recepción sentaba las bases para rebobinar hasta el origen remoto de esta colección de cartas, para desde ahí intentar responder a una pregunta clave: ¿cómo es la voz de Teresa de Jesús en su inmensa correspondencia? Esta investigación espera desvelar las estrategias de autoafirmación, que recorren el epistolario de la fundadora carmelita, tratando de iluminar cómo, siempre desde los límites legítimos del discurso, Teresa de Jesús supo hacer de su cuerpo y su palabra un espacio desde el que justificar su privilegiada relación con Dios, pero también un espacio desde el que posicionarse política, teológica y culturalmente en una Castilla subyugada por las consecuencias del Concilio Tridentino.

En estas páginas pretendo demostrar, en fin, la adaptación que Teresa de Jesús supo hacer de su retórica epistolar para inscribirse en las complejas dinámicas impuestas por los lazos de patronazgo, la clausura obligatoria, la falta de acceso a una literatura espiritual en lengua vernácula, las incansables sospechas ante la vida contemplativa y una fuerte jerarquía espiritual, en la que su triple marginalidad (como mujer, judeoconversa y contemplativa) no podía tener cabida. Pero mientras escribe sus cartas, Teresa de Jesús también va a ir desvelándonos los entresijos de su relación con el lenguaje, con su cuerpo y con sus corresponsales, construyendo una geografía de su subjetividad, que nos resulta indispensable para rescatar y entender los recovecos silenciados de esta monja del siglo XVI.

ABSTRACT

In 1588, with an edition by Luis de León, the word of Teresa of Avila made the leap from dispersed manuscripts to printed codicological units. As her books began circulating as a *libro unitario* (Petrucci), the ecclesiastical authorities could no longer overlook the textual authority of the Carmelite nun and, therefore, had to find a way to locate her literary corpus within the apparatus of orthodoxy. For church authorities, she was only a vessel of the Holy Spirit. However, the denial of Teresa's textual authority did not solve the problems posed by her epistolary. The presence of her feminine body, the subversion of the nun-confessor roles, economic concerns, political intrigues, and conventual turmoil resisted integration into the identity construction of the Counter Reformation Saint. In Teresa of Avila's letters, her words, indeed, could not be separated from her corporeal identity.

It was not until 1658 that Teresa's letters would be printed, albeit in an edition replete with inaccuracies and omissions, where the letters were buried in the ascetic editorial commentary by Palafox y Mendoza, bishop of Osma, a figure infamous for his conflicts with the Society of Jesus. By unraveling the reasons behind this delayed first edition, I will show how this labyrinthine editorial history (the scattering of autographs, the manuscript copies made by Carmelite friars, and the consequences of Palafox's comments) illustrates perfectly the uncertain space between author, reader and editor where every text acquires its meaning. Once Teresa's letters emerged from the private sphere, printers and editors, on one hand, and actual readers, on the other, determined the fate of the turbulent editorial transmission of the letters of Teresa of Avila.

The political, ecclesiastical and editorial negotiations around the publication of Teresa of Avila's letters point with overwhelming clarity towards a desperate attempt to resolve the impossible paradox that pulsed at the heart of Saint Teresa's correspondence: between the magical tactility evoked by her body and autographs and the 1588 printed edition of her books. Her letters, in particular, ended up inhabiting an uncertain space of miraculous textuality. It was this complex apparatus of reception that invited me to return to this collection of letters remote origins in order to answer a key question: what is the nature of Teresa of Avila's voice in her vast collection of letters? This investigation hopes to reveal the strategies of self-affirmation that crowd the *epistolario* of the Carmelite foundress. It illuminates how, within the legitimate limits of discourse, Teresa found a way to make of her body and her language a place wherein she could justify a special relationship with God as well as a propitious terrain to position herself politically, theologically and culturally in a Castile ruled by the consequences of the Council of Trent.

With these pages, I want to show how Teresa of Avila inscribed her epistolary rhetoric within the complex dynamics imposed by the restrictions of patronage, mandatory cloistered life, a lack of access to a spiritual literature in the vernacular, a persistent suspicion about contemplative life, and a strong spiritual hierarchy, in which her triple marginality (as woman, *judeoconversa* and contemplative) could not fit. But it is precisely through writing her letters that Teresa of Avila reveals to us the hidden details of her relationship with language, with her body and with her correspondents—mapping a geography of her subjectivity that becomes essential to retrieve and understand the silenced aspects of this sixteenth century nun.

INTRODUCCIÓN: EL ARTE EPISTOLAR DE TERESA DE JESÚS

Para conocer mejor a santa Teresa en sus libros, dos cosas se deben advertir. La primera la escritura. La segunda lo escrito. Aquella se puede llamar la materia, porque es el cuerpo: y esta como más principal es la forma i alma destes libros.

FRANCISCO DE SANTA MARÍA, "Noticia general de los libros legítimos de Nuestra Santa Madre", *Reforma de los descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús* (1644).

En 1588, el fraile agustino Luis de León publicaba en la imprenta de Guillermo Foquel en Salamanca *Los libros de la Madre Teresa*. La edición salía a la luz amparada por una carta-dedicatoria a Ana de Jesús y las madres carmelitas descalzas del recién fundado monasterio de Madrid (1586), en la que fray Luis justificaba su empresa editorial vinculándola al proyecto de santidad de Teresa de Jesús en unos años en los que ya empezaba a vislumbrarse el proceso de beatificación de la madre carmelita, que terminaría por iniciarse en 1591:

Yo no conocí, ni vi a la santa madre Teresa de Jesús mientras estuvo en la tierra, mas ahora que vive en el cielo la conozco, y veo casi siempre en dos imágenes vivas, que nos dejó de sí, que son sus hijas, y sus libros, que a mi juicio son también testigos fieles, y mejores de toda escepción de la grande virtud; porque las figuras de su rostro, si las viera, mostráranme su cuerpo, y sus palabras, si las oyera, me declararían algo de la virtud de su alma; y lo primero era común, y lo segundo sujeto a engaño, de que carecen estas dos cosas, en que la veo ahora: que como el Sabio dice, el hombre en sus hijos se conoce [...] De sus frutos, dice los conoceréis, así que la virtud, y santidad de la santa madre Teresa, que viéndola a ella me pudiera ser dudosa, e incierta, esta misma ahora no viéndola, y viendo sus libros y las obras de sus manos, que son sus hijas, tengo por cierta y muy clara, porque la virtud que en todas resplandece, se conoce sin engaño la mucha gracia que puso Dios en la que hizo para Madre de este nuevo milagro, que por tal debe ser tenido, lo que en ellas Dios hace, y por ellas ("Carta" I).

Teresa de Jesús había muerto el 4 de octubre de 1582 en Alba de Tormes. Tras de sí, como demuestran las palabras del fraile agustino, dejaba como testigos de su santidad no solo un cuerpo incorrupto, sino también las hijas carmelitas de sus diecisiete fundaciones y una colección de escritos, que enseguida se convirtió, junto a reliquias y narraciones póstumas de milagros, en prueba fehaciente de las mercedes divinas que esta monja de Ávila había recibido a lo largo de su vida. Pero al lado de una autobiografía espiritual, dos tratados

espirituales, una crónica de sus fundaciones y las llamadas cuentas de conciencia, además de algunos poemas, el *Modo de visitar los conventos* y las controvertidas *Meditaciones sobre los Cantares*, el legado textual de Teresa de Jesús se componía también de un inmenso corpus epistolar que, en ocasiones, parecía cuestionar los parámetros que el catolicismo surgido del Concilio de Trento le asignaba al nuevo modelo de santidad femenina.

Es precisamente este problemático rol del epistolario en la construcción hagiográfica de santa Teresa lo que hace de sus cartas una herramienta idónea para desempolvar la santificada figura de la fundadora carmelita y observar cómo, entre los miedos levantados por la Inquisición, Valdés y su *Índice de libros prohibidos* (1559), de un lado, y los carmelitas calzados enemigos de la reforma teresiana, de otro, fue poco a poco Teresa de Jesús construyendo un lenguaje epistolar que, ambiguo hacia la sumisión femenina por la que deliberadamente opta en sus libros, le permitiera dar cuenta de sus logros y fracasos, sus dineros, su amor, sus necesidades y exigencias, su fortaleza, sus luchas internas, su modelo espiritual, su vida pública y también, dotar de voz a una introspección permanente, tal vez no buscada, pero cualidad inevitablemente consustancial del ejercicio epistolar.

El intercambio de cartas se instauró en la Castilla de los siglos XVI y XVII como una actividad, que envolvía y daba sentido al devenir cotidiano (Castillo Gómez, "Del tratado" 81). Pero la infinidad de cartas surgidas en la temprana modernidad se han entendido demasiadas veces como aledaños subordinados al conocimiento histórico, como herramientas subalternas para explicar la literatura o la vida de este o de aquel autor y demasiadas pocas veces se ha considerado "el hecho mismo de la escritura y lo que esta entraña" (Castillo Gómez, "Del tratado" 81). Una escritura en la que el autor se enfrenta a un nuevo esquema de comunicación, que requiere una igualmente nueva forma lingüística, más dúctil y libre, pero a la vez sujeta a las constricciones retóricas con las que los *modi epistolandi* buscaban apuntalar los límites y el funcionamiento del arte epistolar.

Resulta inconcebible pensar que Teresa de Jesús viviera ajena a los más exitosos manuales epistolares de su siglo: ¿sabía que fray Antonio de Guevara, autor del *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos* (1542), que ella leía, había compuesto también unas famosísimas *Epístolas familiares* (1539)? ¿Las leyó? ¿Tuvo acceso al *Estilo de escribir cartas mensajeras* (1547) de Gaspar de Tejada, al *De conscribendis epistolis* (1536) de Juan Luis Vives o al *Manual de escribientes* (1574) de Antonio de Torquemada? No lo sabemos a ciencia cierta, aunque como afirma Pilar Concejo: "comparando los títulos usados en el epistolario teresiano [...] con los textos de Tejada, Guevara y Torquemada, llegamos a la conclusión de que le eran familiares los manuales epistolares de su época y que se tuvo que

servir de ellos para no errar en el tratamiento adecuado" (284). Teresa de Jesús conoce las reglas básicas de composición, sabe que los minuciosos formalismos epistolares no son sino el reflejo de las rígidas convenciones sociales y, por eso, le escribirá a Jerónimo Gracián en 1576 preocupada por dar con el sobrescrito apropiado al dirigirse a un nuevo destinatario: "no olvide vuestra paternidad de escribirme cómo se llama el hombre [Roque de Huerta] a quien yo he de guiar las cartas a Madrid, aquel criado de su padre. Mire no se le olvide, y decirme cómo le he de poner el sobrescrito, y si es persona a quien se pueden dar los portes" (Carta a Jerónimo Gracián, 5 de septiembre de 1576, 270);¹ y dos años más tarde, de nuevo en una carta a Gracián, escribe: "Mande poner ese sobrescrito al Nuncio [Felipe Segá], que por no errar no le pongo; una de esas señoras le pondrá, la que más parezca de mi letra" (Carta a Jerónimo Gracián, 10 de agosto de 1578, 546). Por esta misma razón, en una carta dirigida a don Teutonio de Braganza dejará constancia de su incomodidad ante el tratamiento que recibe del obispo de Évora:

Yo digo, cierto, si otra vez me sobreescribe de tal suerte, de no responder. No sé por qué me quiere dar disgusto, que cada vez lo es para mí y aun no lo había bien entendido hasta hoy. Sepa vuestra señoría del padre rector [Baltasar Álvarez] cómo me sobreescribe, y no ha de poner otra cosa, que es muy fuera de mi religión aquel sobrescrito (Carta a Teutonio de Braganza, 3 de julio de 1574, 168).

Este dominio de los protocolos epistolares supera el detalle anecdótico, y se nos presenta como una prueba de la conciencia que posee Teresa de Jesús de que el éxito de su reforma depende, en gran medida, de un ejercicio de gestión, cortesía y persuasión a través de la comunicación epistolar.² Esta conciencia deriva de una interiorización de la idea del lenguaje como un sistema, que reproduce las dinámicas sociales de poder y del que ella debe disponer a su favor para salvaguardar la integridad de su proyecto espiritual y asegurar la progresión de la reforma.

Teresa de Jesús tuvo, sin duda, muy en cuenta el molde propuesto por los preceptos humanistas cuando se dirigía a los altos estamentos sociales y eclesiásticos: respeta las pautas de la epístola consolatoria cuando escribe a doña María de Mendoza por la muerte de su sobrina, María Sarmiento de Mendoza (26 de marzo de 1578), se dirige a Felipe II como *A la*

¹ Todas las citas de las cartas de Teresa de Jesús proceden de la edición del *Epistolario* de Teófanés Egido y Luis Martínez Rodríguez (Espiritualidad, 1984).

² Las formas de tratamiento y la estructura de las cartas de Teresa de Jesús en relación a la epístola renacentista han sido estudiadas por Pilar Concejo: "Fórmulas sociales y estrategias retóricas en el epistolario de Teresa de Jesús." *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*, ed. por Manuel Criado de Val, Edi 6, 1984, pp. 275-291.

sacra católica cesárea real majestad del rey nuestro señor y disculpa y excusa su tardanza, como estipulaban los manuales epistolares, cuando se dirige a María Enríquez, duquesa de Alba.³ Pero según aumenta el nivel de confianza e intimidad –cuando escribe, por ejemplo, a María de San José, priora de Sevilla, a su hijo predilecto, Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, o a su hermano Lorenzo de Cepeda–, los presupuestos teóricos pasan a un segundo plano y nos topamos con un yo textual, que encuentra en el terreno intersubjetivo de comunicación con el otro, un lenguaje desde el que construir su autoridad discursiva, social y espiritual.

Pese al tormento constante que le supone a Teresa la *barahúnda* de cartas "que parece las junta el demonio algunas veces" (Carta a Lorenzo de Cepeda, 10 de febrero de 1577, 412), algo debió encontrar la madre carmelita en esta "oración mental a los ausentes", que decía Lope de Vega,⁴ para entregarse con hercúleo sufrimiento y dedicación a la composición de cartas. "¡Oh, qué ha que no veo carta suya y qué lejos parece que estoy acá!" (10 de diciembre de 1577, 475) le escribe Teresa de Jesús, desde Ávila, a María de San José en Sevilla: solo la carta es capaz de suprimir las distancias y de generar ilusión de presencia, mientras intenta hacer nacer una entonación comunicativa tambaleante que logre satisfacer las peculiaridades del yo y del otro. Como nos recuerda Gonzalo Pontón: "la miríada de seres humanos [...] exige una miríada de epístolas distintas: cada persona requiere su carta, y lo mismo puede decirse de cada estado de ánimo. ¿Hay que deducir de esto que el epistológrafo, cuando toma la pluma, realiza un ejercicio nunca igual a sí mismo, infinitamente vario, ajeno a toda codificación? No lo creamos" (39-40): tal vez esta célebre monja del siglo XVI encontró en la composición de cartas, desde su clausura y su indefinible soledad conventual femenina, la mejor forma de invocar a los ausentes, pero también la mejor forma de crearse a través de la palabra y de activar, entretanto, el funcionamiento de la universal máquina literaria. Más allá de los criptónimos, que caracterizan las cartas conservadas a Jerónimo Gracián, las cartas teresianas tienen, como veremos, mucho de esa "elegancia desafeitada" (Luis de León, "Carta" 8), que le atribuyó fray Luis en 1588 a la prosa de Teresa de Jesús.

No pretendo obviar que el corpus textual teresiano –pensemos que todas sus obras nacen de la intersección en la que se cruzan una peculiar topografía del yo, entre la confesión

³ Para un tratamiento de la epístola consolatoria en el epistolario de Teresa de Jesús, ver: J. Cammarata, "*Epístola consolatoria y Contemptus mundi*: el epistolario de consuelo de Santa Teresa de Ávila." *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Madrid 6-11 de julio de 1998*, ed. por C. Alvar y F. Sevilla, Castalia, pp. 301-308.

⁴ "No sé quién decía que las cartas eran oración mental a los ausentes, y decía bien porque mientras se escribe se piensa en el sujeto a quien se escribe, se habla con él en el entendimiento, en quien se representa en vivo su imagen" (Lope de Vega, n. 65).

y la autobiografía, y la retórica epistolar– posea ciertos rasgos difíciles de desgajar de la comunicación oral que siempre se le ha atribuido a la escritura de cartas –"Teresa habla por escrito" (125) decía Menéndez Pidal–, pero este sesgo oral de los escritos teresianos ha de entenderse como un acto reflexivo e intencionado. Aunque comparto con Juan Marichal su acertada reflexión en la que considera que "tomar la pluma era para Santa Teresa un acto de unción que abría la vía de acceso hacia sí misma" (96-97), creo que la insistente idea de la existencia en Teresa de "un principio espiritual opuesto al de todo creador artístico" (91), contradice el medido uso del lenguaje y la retórica, que recorre todas las obras de Teresa de Jesús.⁵ Este uso del lenguaje, lejos de las interpretaciones tendenciosas que lo vinculaban a cierta inocencia femenina, debe entenderse tanto como una sinécdoque de una actitud vital basada en el desasimiento y en la pobreza como una forma activa y nada inocente de persuasión (Weber, "Dear" 256 y Mancini 486; 493). En el *Modo de visitar los conventos*, Teresa de Jesús aconsejaba:

También mirar en la manera de hablar que vaya con simplicidad y llaneza y relión, que lleve más estilo de ermitaños y gente retirada, que no ir tomando vocablos de novedades y melindres, creo los llaman, que se usan en el mundo, que siempre hay novedades; préciense más de groseras que de curiosas en estas cosas (42).

Mientras que en sus libros, Teresa de Jesús se ve obligada a escribir dentro de las constricciones impuestas por el modelo confesional; en sus cartas, va a ostentar una conciencia absoluta de la retoricidad y fuerza poética de la palabra y del poder persuasivo del lenguaje. Tanto es así que, en ocasiones, parece que Teresa de Jesús siente la necesidad de reafirmar ante sus destinatarios la existencia de una esencia sincera del lenguaje, de alejarse de un discurso que, anclado en los manuales de retórica, pudiera parecer manido y tipificado: cuando escriba a María de San José para comunicarle la muerte de su hermano Lorenzo de Cepeda, le dirá: "Yo se lo pago en holgarme que [Lorenzo] haya salido de vida tan miserable y que esté ya en seguridad. *Y no es manera de decir*, sino que me da gozo cuando en esto pienso" (4 de julio de 1580, 708).

Como la memorable monja concepcionista sor María Jesús de Agreda, que en una de sus cartas a Felipe IV le declaraba al monarca: "Por cartas no se puede decir lo que se desea, ni exponerlo a la debilidad de un papel" (19 de julio de 1658, 109); las cartas de Teresa de Jesús demuestran la necesidad, pensando siempre en el inseguro sistema postal y en la

⁵ El primero en ahondar en una poética teresiana fue Víctor García de la Concha con su estudio fundacional, *El arte literario de Teresa de Jesús*. Ariel, 1978.

insalvable trascendencia de la palabra escrita sobre el papel, de desplegar un juego de voces silenciadas que, sin poner en peligro el avance de la reforma, lograrse crear una red de comunicación efectiva entre las nuevas fundaciones: cuando el convento de Sevilla se vea asolado en 1579 por un proceso inquisitorial, el silencio y la autocensura, que siempre parecen regir y dominar la expresión de Teresa de Jesús, rebosarán las parcelas del hablar y el escribir e intentarán cercenar el pensamiento: "Ahora –le escribe a la priora y la vicaria de Sevilla– de tomarlo en la boca se guarden ni aun en el pensamiento, si pueden" (3 de mayo de 1579, 608).

Las cartas escritas desde el convento, en especial a partir de la clausura obligatoria impuesta por el Concilio de Trento, se originan en el seno de un complejo entramado de negociaciones políticas, sociales y espirituales. Escribir cartas desde la celda conventual obligaba a las monjas a escribir debatiéndose entre la libertad que, en apariencia, permitía la comunicación privada y la conciencia, como anota Castillo Gómez, "de la vigilancia de los superiores" ("Cartas desde" 149). Las monjas escribían desde un lugar delimitado por la inevitable combinación de la autocensura y la censura externa –tanto la censura explícita que cercenaba la palabra desde los órganos de control que asediaban las formas de espiritualidad, como la implícita que emanaba de la invasión epistemológica de la censura en todos los campos del saber–. Era dentro de este espacio discursivo plagado de contradicciones y polaridades, donde las monjas debían afrontar la difícil tarea de la enunciación del yo. En la vida en comunidad del convento, una vida que orbitaba toda ella alrededor de la desposesión y el desasimiento, las cartas eran uno de los pocos espacios propicios para el acercamiento a un yo íntimo y privado. Creo que conviene, antes de continuar, rescatar una de las muchas reflexiones claves de Roger Chartier sobre la emergencia de la vida íntima y privada a partir de la progresiva generalización de la lectura y la escritura individuales, que comienza a darse en el siglo XVI:

Para Philippe Ariès, el dominio del saber leer y del saber escribir, la circulación más densa de lo escrito, manuscrito o impreso, la difusión de la lectura silenciosa que instaura una relación íntima y secreta entre el lector y su libro son otras tantas condiciones necesarias para que pueda afirmarse la noción misma de lo privado. Desde luego, como se ha dicho, leer en alta voz, para los demás o para uno mismo, leer a varios, para el trabajo o para el ocio, son gestos que resisten al proceso de "privatización", o que proponen una figura que no es la del retiro del individuo fuera del mundo. Sin embargo, la tendencia fundamental es aquella que basa la relación personal con el escrito tanto en las piedadades nuevas, que modifican radicalmente la relación del hombre con lo sagrado, como en las experiencias que permiten la construcción del yo íntimo. El envite de la historia de la lectura, desde esta perspectiva, es por tanto el trazado de la frontera, móvil, inestable, entre lo privado y lo público, y también la definición misma de diferentes formas de lo privado, coincidentes o

concurrentes: la soledad individual, la intimidad familiar, la sociabilidad convivial (*Libros* 38).

Las reflexiones de Chartier, sin embargo, parecen quedarse en un limbo incierto si tratamos de enfocarlas desde el estudio de la escritura epistolar de una monja del siglo XVI: ¿puede hablarse de *lo privado* al escribir una carta? ¿Puede pensarse la intimidad dentro de la vida en comunidad que imponen los muros del convento?

Las cartas de Teresa de Jesús demuestran esta lucha por autoafirmarse dentro de la dialéctica entre intimidad y publicidad en la que vive todo artefacto epistolar. En un mundo restringido por la clausura, la comunicación epistolar se convierte en la única arma para conquistar el espacio social y, ante la imposibilidad de la presencia física, la materialidad de las cartas (extensión, calidad del papel y de la tinta y características de la letra) se traduce, más que en cualquier otro ámbito, en un signo de afectividad.⁶ "Pasa vuestra merced esotra plana, que tomé mal papel" (Carta a Gaspar de Salazar, 13 de febrero de 1573, 138), "Harto he puesto en que sea buena la tinta" (Carta a Lorenzo de Cepeda, 23 de diciembre de 1561, 68), "Diérame consuelo tener tiempo para alargarme en esta, y tengo tan poco que no la querría comenzar" (Carta a Álvaro de Mendoza, enero-febrero de 1574, 152), "Yo le digo que, si como tengo la voluntad de alargarme, tuviera la cabeza, que no fuera tan corta" (Carta a Gaspar de Villanueva, 17 de abril de 1578, 514), "Como he ayunado desde la Cruz de septiembre y con el trabajo y edad y, en fin ser yo para tan poco, que es enojo, que siempre este cuerpo me ha hecho mal y estorbado el bien. No es tanto que deje de escribir a vuestra merced de mi letra, que esa mortificación no se la daré ahora, que por mí veo que será mucha [...] Más plumas he mudado en esta carta, que le parecerá peor la letra que suelo; pues no es del mal sino por esta ocasión" (Carta a Lorenzo de Cepeda, 27-28 de febrero de 1577, 421), "Agradézcame ir esta de mi letra, que ni aún para San José de Ávila no lo hecho" (Carta de María de San José, 1-2 de marzo de 1577, 429), y un largo etcétera de ejemplos. Como demuestran las cartas de 1577 a Lorenzo de Cepeda y a María de San José, la idea de la

⁶ Como señala Castillo Gómez, la materialidad de las cartas era un aspecto central de la afectividad epistolar en los siglos XVI y XVII: "En ese momento, la materialidad de la misma desempeñaba una baza importante a la hora de retratar y representar al emisor. Hacerse visible a través del escrito epistolar requería por ello que se guardara el decoro perseguido por las artes de escribir misivas, cuyo respeto afectaba tanto a los interiores de la carta, es decir, al «estilo, tema, razones, conceptos, modos, términos, títulos y cumplimientos», proporcionados a la persona «a quien se escribe, a la que escribe y al assumpto de que se escribe»; como a los «exteriores», esto es, al formato de la carta, al tipo de letra, a la clase del papel, a la relación entre el texto y la página, a la disposición de la escritura e incluso a la manera de plegarla y sellarla. En suma, a todo cuanto nos informa sobre su constitución material y vincula ésta a la condición social y a la educación gráfica de quien escribe" (Castillo Gómez, "El mejor" 875).

escritura autógrafa como una marca de afecto y cortesía hacia el destinatario se entrelaza en Teresa de Jesús con una marcada relación corporal con la escritura.

Asediada por un sinfín de enfermedades a lo largo de su vida, Teresa de Jesús se vio incapacitada para la escritura en muchas ocasiones, pero será especialmente a partir de la noche de la Navidad de 1577 cuando, al romperse el brazo en el convento de Ávila, tendrá que recurrir con frecuencia a la labor de amanuense de Ana de San Bartolomé. La imposibilidad de escribir de su letra sumerge a Teresa de Jesús en un estado de ansiedad y alienación, que da buena cuenta de la relación sinérgica que pone en contacto su cuerpo con su escritura: "Todavía estoy tan flaca de la cabeza que no sé cuándo podré escribir de mi letra; mas la secretaria [Ana de San Bartolomé] es tal que podré fiar lo que de mí [...]. No me hago que no la escribo de mi letra" (Carta a María de San José, 25 de octubre de 1580, 727). Hay en toda la escritura epistolar de Teresa de Jesús un latido de supervivencia, que explica, de un lado, la creciente relación indisoluble que parece establecerse entre el cuerpo y la escritura en sus cartas y, de otro, la dependencia en la carga poética de la palabra como una vía de autorización de su proyecto individual y espiritual en un espacio público inaccesible.

Pero esta suerte de fe en el lenguaje y esta corporeidad de la escritura, que recorren el epistolario de Teresa de Jesús, se desarrollan dentro de la conflictiva dinámica emocional y creativa que impone siempre la escritura de cartas. Las cartas de Teresa de Jesús se rigen por la dialéctica afectiva que domina toda comunicación epistolar y que sintetizan brillantemente estas palabras de una carta escrita, en medio del frío invierno de Ávila, a un canónigo de la catedral de Palencia para tratar de aliviar las dificultades surgidas de la engorrosa fundación de Burgos (1581):

La gracia del Espíritu Santo sea con vuestra merced. Para descansar de otras ocupaciones cansosas sería bien vuestra merced no dejase de escribirme alguna vez, que cierto cuando veo su letra me es gran merced y alivio, aunque se me renueva el sentimiento de ver a vuestra merced tan lejos y a mí con tanta soledad en este lugar. Sea Dios por todo alabado (Carta a don Martín Alonso de Salinas, 13 de noviembre de 1581, 824).

Las cartas, por este suavizar y acentuar a un tiempo la distancia con el destinatario, hacen que el arte epistolar, más allá de peculiaridades históricas, se nutra siempre de una hibridez poética indefinible que, al recordarle al escritor de cartas su soledad, le hace embarcarse en un viaje introspectivo al que irá dando forma, entre silencios y trastrocamientos del lenguaje, en el diálogo aparente con su destinatario.

En el clásico ensayo que Juan Marichal le dedicaba a santa Teresa de Jesús en *La voluntad del estilo*, el hispanista español advertía al introducir una cita de Flaubert que "aunque el historiador debe evitar anacronismos" (91), la cita en cuestión le resultaba indispensable para pensar el ensayismo teresiano. Las páginas que siguen están plagadas de conceptos que fácilmente podrían ser tildados de anacronismos teóricos y que, sin embargo, he encontrado indispensables para leer, primero, e interpretar, después, la parcela más olvidada de la prosa de Teresa de Jesús. Y en este recorrido del leer al interpretar, el primer paso para acercarnos a este epistolario, tal vez sea retroceder hasta el origen y tratar de entender cómo funciona una carta, qué le pasa al individuo que se sienta a escribir para un destinatario ausente, qué le sucede a un epistolario cuando escapa las cómodas ataduras de la intimidad y, en fin, qué hace un lector cuando intenta desvelar un lenguaje que, al huir de su complicidad, se torna oscuro e indescifrable.

UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA

Acercarse al estudio de epistolarios desde la ladera de la crítica literaria resulta una tarea a todas luces compleja y resbaladiza. Pareciera que aunque queramos desplazarnos por la corteza del texto, acabamos siempre sucumbiendo a la curiosidad de la intrahistoria. Ansiamos, desde nuestra posición de intrusos lectores de una correspondencia privada, un imposible: aprehender aquello que *realmente* pasó entre los dos corresponsales, conocer la cotidianeidad y la intimidad ajenas. Este mismo imposible era el que atormentaba a Paul Valéry ante la frustración que parece acompañar siempre la escritura de biografías: "On écrit la vie d'un homme. Ses œuvres, ses actes. Ce qu'il a dit, ce qu'on a dit de lui. Mais le plus vécu de cette vie échappe. Un rêve qu'il a fait; une sensation singulière, douleur locale, étonnement, regard; des images favorites ou obsédantes; un air qui vient chanter en lui, à tels moments d'absence; tout cela est plus *lui* que son histoire connaissable" (138). Aunque tal vez sea este magnetismo hacia la intrahistoria y hacia la vida ajena el que casi siempre impulsa la lectura epistolar, antes de sucumbir a esta fascinación, debemos entender cuáles son los mecanismos literarios que rigen todo artefacto epistolar.

El desafío de acercarse a las cartas desde la teoría literaria nace, en parte, de la laguna bibliográfica que rodea el género epistolar. Es cierto que en las últimas décadas han empezado a florecer obras misceláneas alrededor del género,⁷ pero estas no parecen aspirar

⁷ Algunos de estos títulos han configurado puntos de apoyo esenciales para mi investigación: Jamile Trueba Lawand. *El arte epistolar en el Renacimiento español*. Boydell & Brewer, 1996; Pedro Martín

(tal vez por la mera imposibilidad de la tarea) a delimitar sus fronteras, sino más bien a desentrañar las dinámicas de la escritura de cartas en este o aquel período histórico, a estudiar la importancia de los manuales epistolares o a editar y analizar la correspondencia de autores concretos. Sin embargo, es precisamente desde estos estudios desde donde debemos partir, reordenando los rastros que la crítica ha ido dejando, para acercarnos a las particularidades de la escritura epistolar. Pese a este reciente interés editorial que han venido suscitando los epistolarios, el género epistolar, como las memorias, diarios, autobiografías y todas esas escrituras que dibujan topografías del yo, habita todavía hoy en los márgenes del canon literario. Junto a los problemas de orden moral que acarrea siempre el salto a la esfera pública de una comunicación privada, pareciera que existe en la escritura de cartas un imposible que atenta contra los fundamentos esenciales que nos permiten decir que un texto es literatura: las cartas carecen de una función autor. Así lo sentenciaba tajantemente Michel Foucault en su conocido texto de 1969, "Qu'est-ce qu'un auteur?", cuando declaraba que: "Une lettre privée peut bien avoir un signataire, elle n'a pas d'auteur; un contrat peut bien avoir un garant, il n'a pas d'auteur. Un texte anonyme que l'on lit dans la rue sur un mur aura un rédacteur, il n'aura pas un auteur. La fonction auteur est donc caractéristique du mode d'existence, de circulation et de fonctionnement de certains discours à l'intérieur d'une société" (12).

La carta se quedaba así, sin una figura autorial que la dominase, sin rumbo, desterrada de la tiranía del canon literario, en un difuso exilio compartido con contratos y pintadas. Foucault prosigue su pesquisa y se pregunta:

[...] est-ce que tout ce qu'il a écrit ou dit, tout ce qu'il a laissé derrière lui fait partie de son œuvre? Problème à la fois théorique et technique. Quand on entreprend de publier, par exemple, les œuvres de Nietzsche, où faut-il s'arrêter? Il faut tout publier, bien sûr, mais que veut dire ce 'tout'? Tout ce que Nietzsche a publié lui-même, c'est entendu. Les brouillons de ses œuvres? Evidemment. Les projets d'aphorismes? Oui. Les ratures également, les notes au bas des carnets? Oui. Mais quand à l'intérieur d'un carnet rempli d'aphorismes on trouve une référence, l'indication d'un rendez-vous ou d'une adresse, un note de blanchisserie: œuvre, ou pas œuvre? Mais pourquoi pas? Et ceci indéfiniment ("Qu'est-ce" 8).

El eterno debate, en fin, de hasta dónde debemos extender los dominios de lo publicable. Las reflexiones de Foucault en este breve artículo crearon un caldo de cultivo para el nacimiento de una miríada de textos, que mientras trataban de hallar una respuesta a la pregunta

Baños. *El arte epistolar en el Renacimiento europeo, 1400-1600*. Universidad de Deusto, 2005 y Gonzalo Pontón. *Correspondencias. Los orígenes del arte epistolar en España*. Biblioteca Nueva, 2002.

planteada por el filósofo francés, iban sumergiéndose en la arriesgada, y a veces reduccionista tarea de tratar de establecer los límites de aquello que llamamos literatura.

En 1975, Deleuze y Guattari afrontaban exactamente la misma pregunta que aquí nos ocupa pensando en Kafka, cuya pulsión hacia el género epistolar es de sobra conocida (la carta al padre y su interminable correspondencia con Milena y Felice dan buena cuenta de ello): "en quel sens elles [las cartas] font pleinement partie de l'œuvre?" (52). Para estos dos autores, las cartas son "un rouage indispensable, une pièce motrice de la machine littéraire" (52) y prosiguen, haciendo un claro guiño al texto de Foucault, que carece de sentido preguntarse si las cartas son parte de la obra de un autor o si sirven de herramienta para identificar los temas que este trata en su literatura. Lo único que debe importar es que las cartas pertenecen al espacio de la escritura, a "la máquina literaria", y como tales debemos acercarnos a ellas.

De manera más directa en 1987, el filósofo Alexander Nehamas, en su artículo "Writer, Text, Work, Author", contestaba brillantemente al fundacional texto del filósofo francés, y dejaba la puerta abierta para que cartas privadas y otros géneros ribereños de la literatura pudieran poseer aquello que Foucault había llamado "función autor". Nehamas concluía, creo acertadamente, que considerar que un texto tiene un autor implica simplemente hacer ciertos descubrimientos sobre su historia; adoptar una particular actitud en relación al texto, estar dispuesto a plantear ciertas preguntas, y esperar ciertas respuestas de él. Por tanto, siempre que un texto arrastra consigo un significado implícito y profundo que difiere del significado que en la superficie parece tener, resulta lícito lanzarse a la tarea de la interpretación (Nehamas 276).⁸

Pareciera que son entonces los lectores, los que disponen de las herramientas para canonizar un texto epistolar dentro de los tambaleantes márgenes de la literatura. Pero esto se complica si pensamos que toda correspondencia editada, ensamblada y publicada se rebela contra el tácito acuerdo entre autor y lector que hace girar los engranajes de la máquina literaria. El lector intruso, dispuesto a violar la privacidad del diálogo entre el emisor y el

⁸ Como postula Juan Carlos Rodríguez en su afán por trazar "la tesis de la radical historicidad de la literatura" (6), estas concepciones en torno al sujeto-autor y a la noción de la literatura, pese a la tendencia a ser examinadas bajo "planteamientos eternizantes" (6), no son sino fruto de la aparición de la sociedad burguesa y su imposición de la noción de *la literatura*: "[L]lamamos literatura a una serie de discursos caracterizados ante todo por: (a) Ser obras de un autor, esto es, ser un objeto construido por un sujeto [...] Lo que diferenciaría, pues, a los textos literarios de todos estos otros discursos paralelos [científico, político, etc.] sería precisamente el hecho de que en tales textos se expresaría mejor que en ninguna otra parte la propia verdad interior, la propia intimidad del sujeto / autor de la obra" (5-6).

receptor, descubre que la lectura de la carta se torna compleja, violenta y oscura, puesto que ha de desvelar un sinfín de silencios, de referencias deícticas, y de complicidades que fueron pensadas para codificar el lenguaje de la intimidad. Ante esta movilidad del texto epistolar, los editores, que seleccionan, descartan, ordenan y transcriben el material epistolar, se erigen inevitablemente como co-autores del texto.

Pero si abandonamos ahora los laberínticos caminos de la edición y la recepción, y tratamos de remontarnos al momento de la escritura de la carta, antes de cualquier amago de publicación impresa, ¿qué nos puede permitir decir que una carta es literatura?, ¿cómo funciona una carta? Escribían Deleuze y Guattari que "machiner des lettres; ce n'est pas du tout une question de sincérité ou non, mais de fonctionnement" (52). Las cartas, como señala Janet G. Altman en su libro *Epistolarity. Approaches to a Form* (1973), habitan en un paradójico espacio de polaridades, que confunde al lector y al crítico y parece imposibilitar la construcción de una ontología de la carta. No resulta fácil decidir si la carta aleja o acerca a su destinatario, si es un puente o una barrera en la comunicación, si es un artefacto privado o público, si el lenguaje epistolar está más cerca de un registro oral o de un registro escrito, si las cartas son, en fin, un espacio de revelación identitaria o un lugar idóneo para las máscaras y los mensajes cifrados. Pero más allá de esto, las cartas se erigen también como el laboratorio idóneo para estudiar cómo se relaciona un autor con los actos de lectura y escritura: la dinámica epistolar subraya, más que cualquier otro género, la relación indisoluble entre el leer y el escribir, dado que el escritor se ve obligado a alternar, dentro de una misma carta, las posiciones de codificador y decodificador del mensaje. Las cartas llevan a su lector del tú al yo, del aquí al allí, del ahora al entonces, en una concatenación de vaivenes pronominales y deícticos, que reflejan la empresa imposible a la que aspira el escritor de cartas: eliminar la distancia entre su propio locus y el de su destinatario, creando una ilusión de presente que oscila entre el pasado que precede a la escritura y el futuro en el que esa escritura va a verse actualizada en manos del receptor. Y así, la carta se siente siempre parcialmente fragmentada, como una unidad aislada que se contiene en sí misma y, a un tiempo, como parte indisoluble de un diálogo continuo entre emisor y receptor, en una dicotomía constante entre cierre y apertura, coherencia y fragmentación.

Pareciera que es recorriendo este espejismo de totalidad de los epistolarios donde podemos encontrar la verdad que subyace bajo esa "historia conocible de los otros", a la que aspiraba Valéry; en ese extraño resultado que emana del afán de comunicación con el destinatario y de la necesidad de volcar la propia identidad sobre el papel. Todas estas polaridades hacen de la carta un espacio dinámico y conflictivo, plagado de hiatos temporales

y espaciales, que dan lugar a un lenguaje versátil, que se debate entre la confianza y la desconfianza hacia el acto de la escritura. Si queremos encontrar una cualidad ontológica de la escritura epistolar, creo que debemos buscarla precisamente en esa naturaleza paradójica (Altman 190), múltiple e híbrida, que la sitúa en un terreno incierto entre la escritura y la oralidad, enraizada en esa importante noción del *carteo* que alababa Pedro Salinas en su célebre y conocidísimo ensayo, "Defensa de la carta misiva y de la correspondencia epistolar" (1948). Pero ya mucho antes que Salinas, a comienzos del siglo XVII, Gabriel Pérez del Barrio, autor del manual de epistolografía *Secretario de Señores* (1635), anotaba que:

Las palabras son vestido de los conceptos, y las cartas declaran más el natural de una persona y nos hacen que como se ha el cuerpo respecto del alma se haya el lenguaje respecto de los conceptos, que en mayor cuidado nos pone el escribir que el hablar pues, como vemos con el fuego, hablamos con el aire, y escribimos con tres materiales, ocupando todos los sentidos, y haciendo reparos las palabras en el alma, corazón, y lengua, y salen rumiadas, y digeridas del entendimiento y consideración, antes que la lengua las articule y forme, ni la mano las escriba (cit. en Bouza, *Cultura* 10).

En las cartas, efectivamente, las palabras "salen rumiadas y digeridas", mediatizadas por el uso de la escritura. ¿Y qué es la literatura sino ese rumiar de las palabras antes de que logren entrar en el reino permanente de lo escrito? Pero este carácter literario de la carta no nace solo de la imposibilidad del lenguaje escrito de existir desgajado de su propia *retoricidad* (Butler 8), sino también de esa autoconciencia que todos los hablantes tenemos de lo que se puede decir y no decir, una autoconciencia que se anticipa a nosotros y nos precede configurando nuestras prácticas discursivas. Aquello que Foucault bautizó como el archivo:

C'est plutôt [...] ce qui fait que tant de choses dites, par tant d'hommes depuis de millénaires, n'ont pas surgi selon les seules lois de la pensée, ou d'après le seul jeu de circonstances [...] mais qu'elles sont apparues grâce à tout un jeu de relations qui caractérisent en propre le niveau discursif; qu'au lieu d'être des figures adventices et comme greffés un peu au hasard sur des processus muets, elles naissent selon des régularités spécifiques; bref, que s'il y a des choses dites [...] il ne faut pas en demander la raison immédiate aux choses qui s'y trouvent dites ou aux hommes qui les ont dites, mais au système de la discursivité, aux possibilités et aux impossibilités énonciatives qu'il ménage. L'archive c'est d'abord la loi de ce qui peut être dit, le système qui régit l'apparition des énoncés comme événements singuliers (*L'archéologie* 170).

El poder del archivo inunda también, de manera inevitable, las formas epistolares y, junto a la constante amenaza de publicidad que rodea la circulación de cartas, impone en el escritor un acercamiento al lenguaje que se desvía de la norma, nutriéndose de elipsis y usos oblicuos y polisémicos de la palabra. El autor que se enfrenta a la página en blanco de la carta

o de la autobiografía, nunca olvida el peso que supone la perentoria permanencia de la palabra escrita sobre el papel. Pero no es solo esta imborrable presencia de lo escrito la que constriñe silenciosamente la producción epistolar, sino también esa parcial autonomía del lenguaje, que hace que el texto pueda adquirir una vida propia, ajena a las intenciones de su autor cuando cae en manos de los lectores –lectores como nosotros, que buscan con ahínco trazar relaciones de las cartas con otras obras, perseguir fuentes, descubrir felizmente usos desviados del lenguaje–.

Me pregunto si es posible continuar asumiendo que la escritura epistolar es una escritura libre, más sincera, que se beneficia de la privacidad que tiende a presuponerse en el intercambio de una correspondencia: ¿puede existir un uso plenamente inconsciente del lenguaje? ¿Escribir fuera de los límites de la censura? Es la ardua tarea de escribir sin salirse del espacio de lo decible. Al querer dotar de un andamiaje lingüístico a ese *hortus conclusus* que es nuestra propia intimidad, la autocensura se apodera del escritor de cartas, y como le ocurre al diarista:

[...] por más que el diario sea un espacio de libertad que no impone al individuo las coacciones de la mirada ajena [...], el hecho de que sea una escritura, es decir una afloración de sentimientos o experiencias muchas veces incommunicables o bien que tienden a replegarse en el interior del individuo hasta más o menos disolverse, actúa como un permanente desafío para el diarista. ¿Qué decir? ¿Qué excluir? Queriendo escribir la vida, su vida, en marcha, el diarista se retira momentáneamente de ella para poder expresar sus repercusiones y hacer una primera valoración. Pero ¿hasta qué punto es o se siente libre para hacerla? ¿Y sobre qué aspectos de su existencia? (Caballé 133).

La pauta marcada por Cicerón de la carta como conversación entre los ausentes – *amicorum colloquia absentium* (*Philippica Secunda*, 4-7)– guió el destino de la epistolografía hasta bien entrado el siglo XVI: para Erasmo, la carta era *absentium amicorum quasi mutuus sermo* (225), para Juan Luis Vives, *epistola est sermo absentium per litteras* (22) y para Juan Iciar, autor del *Nuevo estilo de escribir cartas mensajeras* (1522), uno de los muchos manuales epistolares que aparecieron a lo largo del siglo XVI, "trato y conversación de los ausentes" (cit. en Martín Baños 495). Pero "la grandeza de la epístola", robándole la expresión a Carme Riera, en el momento en el que su mera existencia depende del uso del lenguaje escrito, supera con creces la simplicidad de una mera herramienta de sustitución para entablar diálogo con los ausentes y se convierte, como anotaba el propio Kafka, en un mecanismo "diabólico en toda su inocencia" (cit. en Deleuze y Guattari 52).

El lenguaje arrastra al autor de cartas a trascender la función comunicativa que se supone rige el género epistolar:

La carta es terreno tan resbaladizo —apuntaba Salinas—, que la intención estrictamente humana, de comunicarse con otra persona por escrito, al tener que servirse inevitablemente del lenguaje, puede deslizarse al otro lado de las fronteras de lo privativo, sin que el autor se dé cuenta apenas, y convertirse en intención literaria. Porque el lenguaje tiene sus misteriosas leyes de hermosura, sus secretas exigencias, también, que tiran del que escribe (43).

El escritor de cartas, como recordaba Carme Riera en su ensayo "Miseria y grandeza de la epístola", opta antes de sentarse a escribir por un punto de vista, y "va tomando conciencia de sí mismo, se va haciendo en la medida en la que consigue dar con el tono justo y el estilo requerido" (148). Un tono justo y un estilo requerido que el escritor debe encontrar en el lugar esquivo desde donde se escriben las cartas, la tierra de nadie que media entre el texto y la vida, donde realidad y literatura se confunden: como anota Kaufmann, "the epistolary allows for the theory that, no matter how far back we look, the writer's life has already been textualized, a life lived in letters" (6).

Aunque haya una tendencia espontánea a ver la correspondencia como una voluntad de acercamiento entre el emisor y el destinatario ausente, existe algo en las cartas de escritores que nos incita a pensar en ellas como una búsqueda premeditada de no diálogo, un taller de la escritura. La carta se configura así como una epifanía de la escritura y parece legítimo preguntarnos de nuevo: ¿a quién se dirige realmente una carta? Si la narrativa aspira a establecer una relación de connivencia con su lector, persigue una voluntad de comprensión y la poesía opta por una relación de enfrentamiento, que instala a menudo en sus lectores una sensación de extrañeza e incomprensión, ¿cómo es la relación que establece una carta con su destinatario?

Me aventuro a pensar que en el momento en el que las cartas emergen de la esfera privada y dan el salto al mercado editorial, el lector implícito pasa a ser todo aquel dispuesto a alcanzar una de las muchas interpretaciones "si no legítimas, legitimables" (Eco 86), como nos recordaba Umberto Eco, que surgen de la sencilla pregunta "¿qué quiero hacer con este texto?" (95).⁹ Si aceptamos que "un texto es un mecanismo perezoso (o económico), que vive

⁹ En *Lector in fabula* (1979), Umberto Eco desarrolla su idea de "lector modelo" en diálogo con otras nociones de lector hipotético exploradas por Wolfgang Iser (*Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, 1976), Michael Riffaterre (*Essais de stylistique structurale*, 1971), Stanley Fish ("Literature in the Reader: Affective Stylistics", 1970) y otros. La aproximación fenomenológica de Iser a su "lector implícito" —"una estructura textual que incluye al receptor en tanto que ofrece y marca unas

de la plusvalía de sentido que el destinatario introduce en él" (76), el lector que, una vez superado el umbral de la comunicación bidireccional, se topa con cartas privadas, plagadas de espacios en blanco, se verá obligado a rastrear su potencialidad significativa puesto que, igual que con cualquier otro producto textual, las cartas "se emiten para que alguien las actualice, incluso cuando no se espera (o no se desea) que ese alguien exista concreta y empíricamente" (77). Pensando en el género epistolar, matizo: cuando ese alguien no coincide con el lector prefigurado por el autor.

Parece arriesgado, o simplista, aceptar sin fisuras el pacto de lectura de la comunicación epistolar según el cual el destinatario explícito, aquel cuyo nombre aparece escrito en el sobre que transporta la carta, coincide unívocamente con el lector implícito de la misma. Frente a esta idea del lector implícito desarrollada por la teoría de la recepción, las cartas, bajo el trampantojo dialógico que despliegan, parecen acercarnos a veces a la idea de un lector esencialmente ausente: la página en blanco de la carta como un espacio para la propia exploración, para el diálogo consigo mismo, para embarcarse en la dificultosa tarea de trazar los límites de aquello que es el *yo*.

Derrida, en su libro *La carte postale*, puede ayudarnos, si no a responder, sí a encontrar nuevos caminos para acercarnos a las preguntas que he venido planteando. "Envois", la primera parte del libro, se compone de una serie de fragmentos de cartas de amor que el escritor dirige a un destinatario desconocido. La colección de textos de "Envois" se erige como una teoría metatextual de la relación que se establece entre la carta, la intimidad y la totalidad del sistema postal: cómo resolver esa amenaza de publicidad que el peso de la escritura y el sistema postal tiene sobre algo tan privado como una carta. Derrida circula obsesivamente alrededor de las preguntas, que casi siempre sin respuesta, he ido bosquejando aquí:

À qui crois-tu qu'il écrit? Pour moi c'est toujours plus important que de savoir ce qu'on écrit; je crois d'ailleurs que ça revient au même, enfin l'autre [...] Si je dis que j'écris pour des destinataires morts, non pas à venir mais déjà morts au moment où j'arrive au bout d'une phrase, ce n'est pas pour jouer. Genet disait que son théâtre s'adressait aux morts et je l'entends comme ça du train où je vais t'écrivant sans fin. Les destinataires sont morts, la destination c'est la mort (21; 39).

determinadas pautas de lectura y constitución del sentido a partir de los vacíos e indeterminaciones textuales producidos en el propio texto" (Valles Calatrava 238)– me parece especialmente productiva para el estudio de la comunicación epistolar.

La ausencia de destinatarios que está celebrando Derrida va muy de la mano con esa imagen de quien escribiendo cartas logra, al fin, encontrar un trozo de papel en el que, bajo la excusa de un tú que dirige el flujo de la correspondencia, puede ir escribiéndose a sí mismo y delimitando los espacios de su interioridad. Tanto si las cartas son, como decían Deleuze y Guattari, parte indispensable de la máquina literaria y, entonces, su relación con el resto del corpus literario del autor se torna irrelevante, como si su importancia reside, como sostiene Kaufmann, en que son el puente necesario que une la vida vivida y la vida escrita, las cartas merecen una atención especial dentro de la autocracia del canon literario. Como apuntaba el mismo Deleuze y recordaba Angela Caminalls, aquel personaje de Carme Riera en *Cuestión de amor propio*, "solo se escribe por amor. Toda escritura es una carta de amor" (cit. en Riera 148). Tal vez entonces la imposibilidad de delimitar las parcelas del género epistolar nazca justamente de que la carta, esa escritura impulsada por un deseo ficticio de comunicación, con su fascinante naturaleza paradójica, esté en el origen de toda ficción novelesca. El hecho de que entre los siglos XVI y XVII se produzca simultáneamente un resurgimiento del género epistolar y una explosión de nuevas formas literarias en lengua vernácula apunta hacia una relación de causalidad entre la carta renacentista y la novela moderna. Claudio Guillén sitúa, acertadamente, la resurrección del género epistolar en el Renacimiento como la chispa que dará lugar, desde mediados del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII, a la explosión de géneros narrativos en lengua vernácula: el *Lazarillo* y su "vuestra merced escribe se le escriba" será, efectivamente, el magistral puente por el que caminaremos, cautelosos, de la carta a la novela ("Notes": 98).

A pesar de las tajantes afirmaciones de Foucault con las que comenzaba estas líneas, los epistolarios suponen una pieza esencial de la obra de cualquier autor:

[...] the author is a figure that emerges from a whole *oeuvre*. It in fact constitutes the very principle that allows us to group certain individual works together and to consider them as parts of such an internally related collection. Since the author [...] is never depicted but only exemplified, in a text, this figure is transcendental in relation to its whole oeuvre as well as to the individual texts of which that oeuvre consists (Nehamas 274).

Las múltiples voces epistolares, que cada autor despliega al calor de los distintos destinatarios, ponen en marcha una ilusión narrativa, que igual que en la autobiografía y en las memorias, genera literatura:

I am emphasizing the letter as a sort of language in which a particular quality of written communication is palpable. Yet at times it cannot be denied that the position of the author vis-à-vis writing is equivocal and that certain features of orality are contained within the message, not as an imitation of a conversation but as the use of a literary resource, analogous to the exhibiting of a voice in a narrative (Guillén, "Notes" 85).

Es justamente en esta hibridez de lo epistolar, donde podemos encontrar el carácter intrínsecamente literario de la carta: en una ausencia de espontaneidad, que sin embargo, se tiñe de oralidad, en la intimidad mediatizada por la escritura, en la creación de un espacio de lo decible, en los enigmas sembrados por los referentes deícticos indescifrables, en la creación de una nueva voz autorial, que mucho, poco o nada puede tener que ver con la persona de carne y hueso que empuña la pluma. En que como decía Salinas: "Cartearse, la hermosa palabra castellana, no es hablarse. Se necesitaba ese verbo" (30). Los epistolarios deben someterse, como cualquier otro texto literario, al ejercicio de la relectura y la interpretación. Porque frente a aquellos que claman que debemos únicamente deleitarnos en "dinosaurs, peaches, babies, symbols and metaphors without needing to cut into their smooth flanks in search of hidden armatures" (Rorty cit. en Culler 177), hay ciertos textos que todavía exigen sucumbir al ejercicio de aquello que peyorativamente se ha llamado *overinterpretation*: "a practice of asking precisely those questions that are not necessary for normal communication but that enable us to reflect on its functioning" (Culler 172).

Por eso, antes de iniciar el recorrido por las cartas de Teresa de Jesús, debemos partir de la premisa de que la literatura ha dejado de ser un objeto definido, estable y canónico para convertirse, simplemente, en un conjunto de cualidades que nos permiten describir, deconstruir y, en último término, comprender discursos, que hasta ahora se habían entendido como sucedáneos marginales de la literatura institucionalizada:

Literature [...] has become less a distinct object, fixed in a canon, than a property of discourse of diverse sorts, whose literariness –its narrative, rhetorical, performative qualities– can be studied by what were hitherto methods of literary analysis. And the values that are often taken for granted in literary readings of nonliterary materials are frequently literary values: concreteness, vividness, immediacy, paradoxical complexities (Culler 18).

Si aceptamos con Nehamas, volviendo al encendido debate iniciado por Foucault, que "writers own their texts as one owns one's property. Though legally their own (*eigen*), texts can be taken away from their writers and still leave them who they are. Authors, by contrast, own their works as one owns actions. Their works are authentically (*eigentlich*) their own [...]. Authors cannot be taken apart from their work" (288); el epistolario se convierte en una

pieza indispensable de la obra de Teresa de Jesús: solo a través de las cartas, somos capaces de completar esa proyección de nuestra interpretación, como lectores, que es la escritora Teresa de Jesús, y que poco o nada tiene que ver con el esfuerzo hagiográfico que culminó con la invención de santa Teresa. A la figura autorial de Teresa de Jesús no puede arrebatársele su epistolario.

Teresa de Jesús encuentra en las cartas el lugar desde el que cambiar su forma de hablar, escribir y existir. Su lenguaje epistolar sobrepasa los límites del *yo-presente*, que empuña la pluma, y avanza, sigilosamente, por un laberinto identitario, que aglutina el sinfín de voces que su prismático interior albergaba. Las cartas, más que su autobiografía espiritual, nacida de un mandato masculino explícito, son el lugar en el que cobra cuerpo la batalla por crear una identidad y una visión del mundo propias (Cammarata, "Letters" 50). El arte epistolar de Teresa de Jesús nos demuestra que las cartas, como afirmaba Guillén, "suprimen las distancias entre la literatura y la vida" ("La escritura" 232).

ESTRUCTURA Y MÉTODO

Las páginas que siguen nacen del intento de rescatar el epistolario de Teresa de Jesús como una parte de su obra, que funciona orgánicamente con sus cuatro grandes libros, pero que, de manera simultánea, logra existir desgajada del resto de su corpus textual. He recurrido deliberadamente al verbo *rescatar*, tan necesario para afrontar con una mirada crítica la obra de Teresa de Jesús, porque durante siglos las cartas de la madre carmelita han estado al servicio de fines secundarios: primero, como material milagroso que sirvió para allanar el camino hacia los altares de la santidad; después, como una valiosa mina de datos históricos para escribir biografías e iluminar las páginas del *Libro de la Vida*, las *Moradas*, el *Camino de perfección* y las *Fundaciones*. Solo en fecha reciente, el epistolario ha sido objeto de trabajos exhaustivos que han supuesto, sin duda, un impulso indiscutible para abordar mi investigación.¹⁰

¹⁰ La principal monografía dedicada a las cartas de Teresa de Jesús es el libro de Bárbara Mújica, *Teresa of Avila. Lettered woman*. Vanderbilt University Press, 2009. El padre carmelita Tomás Álvarez publicó en 2012 sus *Comentarios a las Cartas de Teresa de Jesús*, Monte Carmelo, 2012. Alison Weber, Carole Slade, Joan Cammarata, Elena Carrera, Teófanés Egido y Francisco Javier Sedeño, entre otros, han dedicado importantes trabajos académicos a aspectos específicos de las cartas de Teresa de Jesús, que incluyo en la bibliografía final. Sobre la historia editorial y la localización de los autógrafos, resultan indispensables tanto la introducción de Teófanés Egido y Luis Rodríguez Martínez a su edición del *Epistolario* (Espiritualidad, 1984) como el trabajo de Tomás Álvarez: "El venerable Juan de Palafox ante las cartas de santa Teresa. Desde la primera edición española hasta la primera traducción francesa (1658-1660)." *Palafox: Iglesia, Cultura y Estado en el siglo XVII*, coord.

Mi primer capítulo, "El desafío editorial de las cartas de Teresa de Jesús: autógrafos, copias manuscritas y primeros impresos" está dedicado a la historia editorial del epistolario. A través de un detallado estudio de la transmisión de las cartas (autógrafos, copias manuscritas y primeras ediciones impresas), intento desentrañar los motivos que explican la adulterada edición *princeps* auspiciada por Juan de Palafox y Mendoza en 1658, y cómo esa primera edición, plagada de censuras y manipulaciones, condicionó la recepción y transmisión del epistolario hasta finales del siglo XIX. Apoyándome en las tesis desarrolladas por la bibliografía material, la teoría de la recepción y la sociología de los textos, y también atendiendo a los inventarios de bibliotecas castellanas de los siglos XVI y XVII, el capítulo pretende iluminar cómo, una vez superada la intimidad del intercambio epistolar manuscrito, serían los editores, impresores y lectores quienes determinarían el destino de las cartas de Teresa de Jesús. Al atender, en primer lugar, a los modos de transmisión, edición, publicación y recepción de las cartas, quiero subrayar la imposibilidad de acceder al epistolario entendiéndolo como un texto depurado y fiel a los originales que salieron de la pluma de Teresa de Jesús. La publicación del epistolario formó parte del complejo proceso de construcción de la santidad al que se vio sometida la figura de la madre carmelita tras 1582 y, por lo tanto, aún cuando se han conservado los originales autógrafos, debemos entender que estos no han llegado hasta nosotros gracias a un ejercicio inocente de transcripción y transmisión, sino que han sobrevivido a una ajetreada y apasionada historia editorial, que se nos presenta como el indicador cultural idóneo para entrar en las cartas de Teresa de Jesús. El primer capítulo se acompaña de unos apéndices finales, donde transcribo lo más destacado de los paratextos de las copias manuscritas conservadas en la BNE y unas tablas de correspondencias que presentan qué cartas fueron incluidas en cada copia manuscrita y en los volúmenes de las primeras ediciones impresas ("Hacia una edición crítica: tablas de correspondencias de las cartas aparecidas en las copias manuscritas y los primeros impresos").

Los tres siguientes capítulos están dedicados a la correspondencia con los principales destinatarios del epistolario: Jerónimo Gracián, María de San José y Lorenzo de Cepeda. El capítulo segundo, "Inscribirse en los límites legítimos del discurso: las cartas a Jerónimo Gracián", parte de la conflictiva fundación del convento de Sevilla en 1576 para dar pie al

Ricardo Fernández Gracia, Universidad de Navarra, pp. 339-352; y el libro publicado junto a Rafael Pascual con motivo del V Centenario, *Estudios teresianos V. Autógrafos: Ubicación y contenido*, Monte Carmelo, 2014.

estudio de la correspondencia con Gracián, el fraile carmelita provincial de la orden, que desde 1575 se iba a convertir en el principal aliado de Teresa de Jesús. La distinción entre censura explícita y censura implícita (Butler, *Excitable Speech*) configura un interesante paradigma para el análisis de la correspondencia con Gracián. En la escritura de Teresa de Jesús, la censura no está únicamente relacionada con las restricciones ejercidas desde los órganos judiciales, sino también con la constitución del sujeto y de los límites legítimos del discurso: la extensa correspondencia con Gracián demuestra la maestría de Teresa de Jesús para hablar con autoridad sin estar autorizada a hacerlo, para usurpar la palabra reservada al superior –autoridades civiles y eclesiásticas– sin traspasar el dominio social de *lo decible*. Y es precisamente esta necesidad de forjar unas estrategias retóricas para hacerse oír, caminando por la frontera de lo decible y lo indecible, de donde nace la constante desviación de su lenguaje epistolar hacia lo literario (polisemia, retoricidad y usos oblicuos de la palabra). En la correspondencia con Gracián, Teresa de Jesús explora todo el potencial significativo del lenguaje para, sin salirse de los márgenes trazados por las distintas formas de censura, generar un diálogo espiritual, asegurar el bienestar de las fundaciones, e imponer su autoridad como fundadora de la orden.

A partir de las investigaciones llevadas a cabo por Caroline Walker Bynum sobre el uso del cuerpo en las monjas visionarias medievales, el tercer capítulo, "El cuerpo y la palabra: las cartas a María de San José", toma como punto de partida la correspondencia con María de San José, la priora de Sevilla, para explorar cómo Teresa de Jesús configura su identidad a través de la narración de su cuerpo. En el epistolario, igual que en *Fundaciones y Vida*, la sobreabundancia de la presencia corporal funciona como un componente estratégico para conseguir una suerte de autorización carismática (Bynum) frente a sus destinatarios. Pero las cartas a María de San José también demuestran, como ocurrirá con las dirigidas a Gracián, la necesidad de Teresa de Jesús de explorar una polifonía de modos discursivos que le permitan imponer su autoridad frente a una destinataria, cuya erudición y orígenes aristocráticos parecían complicar en ocasiones la relación entre ambas monjas y la filosofía espiritual de la orden. La segunda parte del capítulo pone en consonancia las cartas conservadas a María de San José con su *Libro de las recreaciones* para indagar cómo resolvió Teresa de Jesús, desde su epistolario, los dos encuentros con la Inquisición de las Descalzas de Sevilla.

Frente a la correspondencia con Gracián y María de San José, ambos miembros de la orden carmelita, el último capítulo, "Los asideros terrenales: las cartas a Lorenzo de Cepeda", da el salto a la esfera secular y se centra en las cartas dirigidas a Lorenzo de Cepeda, el

hermano predilecto de Teresa de Jesús que había partido a las Indias en 1540. La relación con Lorenzo de Cepeda nos presenta a una Teresa de Jesús en su afán por lidiar con la constante contradicción que suponía desarrollar una vida volcada en la pobreza y el desasimiento dentro de la dependencia inevitable de las ataduras del mundo. Pero en las cartas a Lorenzo, Teresa de Jesús logra, a través del intercambio de objetos y de la gestión del patrimonio familiar, autorizar su palabra y respaldar su proyecto espiritual. Además, las cartas nos permiten desentrañar las peculiaridades de la estratégica relación que Teresa de Jesús supo mantener con el Nuevo Mundo: un espacio que, desde el éxodo masivo de sus hermanos a las Indias, se configuró en su imaginario como un lugar a un tiempo familiar y desconcertante, que sería además uno de los principales motores económicos de la reforma carmelita.

Las páginas que siguen son, en fin, mi propio recorrido por la lucha de Teresa de Jesús para dotar de autoridad, desde el híbrido espacio discursivo que le brindaba la comunicación epistolar, su palabra marcada por la triple marginalidad que traía consigo ser mujer, contemplativa y de origen judeoconverso en la Castilla del siglo XVI. Pero al sentarse frente al papel en blanco, Teresa de Jesús no solo estaba dando forma, desde su celda conventual, a un proyecto espiritual, sino también, a través de un ejercicio autoreflexivo, iba a ir consolidando un *yo* con el que terminaría por imponerse en esos espacios pertenecientes al otro que le eran constantemente negados.

1. EL DESAFÍO EDITORIAL DE LAS CARTAS DE TERESA DE JESÚS: AUTÓGRAFOS, COPIAS MANUSCRITAS Y PRIMEROS IMPRESOS

The works of the great writers of the past are very beautiful even from without. And yet their visible beauty is sheer ugliness compared with the beauty of those hidden treasures, which disclose themselves only after very long, never easy, but always pleasant work.

Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA SANTA CONTRARREFORMISTA

El 6 de agosto de 1614, cinco meses después de la beatificación de Teresa de Jesús, don Francisco de Sobrino, obispo de Valladolid, y hermano de las carmelitas descalzas María de San Alberto y Cecilia del Nacimiento, escribía:

Todas estas cartas, aunque no contienen cosa de particular importancia de doctrina ni historia, por solo ser todas firmadas de la Madre Santa Teresa, y todas escritas de su propia mano y letra, si no son dos o tres que son de mano ajena, y por la veneración que se debe a todas sus cosas, se recogieron aquí en este libro [...] (Ms. 13245, BNE, f. 19).

Este brevísimo billete, conservado en el códice de cartas autógrafas del convento de Valladolid, constituye un punto de partida idóneo para iluminar la odisea editorial del epistolario de Teresa de Jesús.

Las cartas de Teresa de Jesús, como bien dejan entrever las palabras del obispo Sobrino, abrían una brecha en el proceso de reformulación identitaria al que, a lo largo de un siglo XVII impregnado de exuberancia mística, se estaban sometiendo los escritos y la figura de la fundadora carmelita en su camino hacia la canonización de 1622. La santificación de Teresa de Jesús se enmarca dentro de la primera oleada de santos post-tridentinos, que desde la implantación en 1588 de la Sagrada Congregación de Ritos empiezan a reforzar un nuevo modelo de santidad cada vez más desgajado de la veneración popular y más controlado por la cúpula pontificia (Egido, "Hagiografías" 66 y Burke 46-7). Como anota Ahlgren, en unos años obsesionados con llevar a cabo una intensa redefinición frente al protestantismo, la iglesia institucional necesitaba difundir e imponer sólidos modelos de comportamiento entre sus fieles:

We may therefore view the earlier Counter-Reformation saints as representative of the religious ideals the papacy sought to promulgate [...] role models who respected church hierarchy, adhered to the sacramental and, in short, epitomized what it meant to be a good Roman Catholic (145).¹¹

Dentro de este contexto de renovación contrarreformista, Teresa de Jesús contaba con las cualidades necesarias para convertirse en emblema del catolicismo que enarbolaba la lucha contra la reforma protestante, pero no dejaba de ser, al mismo tiempo, una mujer, cuyas experiencias místicas y su desafiante autoridad textual y pedagógica la convertían en un personaje problemático para la ortodoxia católica.¹² Las estrategias retóricas de humildad y obediencia, que habían granjeado a los libros teresianos su supervivencia ante el escrutinio de la Inquisición, se convertirían ahora en herramientas perfectas para allanar el camino de Teresa de Jesús hacia los altares de la santidad y reconstruir un personaje público, que aglutinase la triada de cualidades propia de las santas contrarreformistas: obediencia, humildad y penitencia (Ahlgren 146; 152).

En esta premeditada confección del personaje de santa Teresa de Jesús, las cartas eran una mácula, que necesariamente había que maquillar o sortear. La excesiva presencia del cuerpo, los dineros, las intrigas políticas, las rencillas conventuales y la subversión evidente de los roles de la relación monja-confesor, que leemos en muchas de las cartas, eran elementos difíciles de integrar en la nueva proyección de Teresa de Jesús, que, con el apoyo incondicional de Felipe II, se impulsaba desde Roma. Cuando en 1588 los textos de Teresa de Jesús dieron el salto de la dispersión manuscrita a la unidad codicológica impresa, que les otorgó fray Luis con su edición de *Los libros de la Madre Teresa*, la monja carmelita quedaba peligrosamente bautizada como escritora –recordemos que "the more immediate and more material manifestation of the assignation of discourses to an author lies in the unity between a work and an object, between a textual unit and a codicological unit" (Chartier, *The Order* 55)– y las autoridades eclesiásticas, que no podían ya obviar la autoridad literaria de

¹¹ Aunque los nuevos decretos de la Congregación de Ritos no dejaban de ser paradójicos: "Litigante y centralizada, la fábrica de santos no dejaba de implicar contradicciones, ya entre los diversos poderes (Santo Oficio y Congregación de Ritos), ya en su mismo principio básico (preocupación por el *non cultus*, pero obligación de *fama sanctitatis*). La consecuencia fue una actividad de canonización muy limitada" (Armogathe 154). Siguiendo los datos de Pierre Delooz, entre 1594 y 1650, solo se canonizaron ocho hombres y tres mujeres (264).

¹² Como apunta Barbara Mujica: "[...] the active, mobile life that Teresa had led and the kind of spirituality she had practiced made her a difficult candidate for canonization. It was necessary to reconstruct her, to transform her into a model of feminine virtue characterized by humility and obedience" (*Teresa* 182).

Teresa desde que sus textos circulaban como un *libro unitario* (Petrucchi), debían encontrar la manera de hacer encajar su corpus textual en el inmenso engranaje de validación eclesiástica que se había puesto en marcha. Pero la solución que la hegemonía católica terminará por imponer al problema de la autoridad textual teresiana desde finales del siglo XVI –la negación de "la plena autonomía de la palabra de esta mujer [...] era siempre otro el que hablaba; o Dios, o la voluntad de su confesor varón, o su instinto: nunca ella como persona" (Rossi, "Teresa" 42)– no podía funcionar en unos artefactos textuales, en los que resultaba imposible deslindar la palabra sobre el papel presidida por la rúbrica de Teresa de Jesús de la identidad más corporal y terrenal de la reformadora carmelita.

Sin embargo, la marginación impuesta al epistolario teresiano (que, tal y como demuestra su aventura editorial superará con creces el umbral del siglo XVII) tiene que ver también con esa tambaleante posición que, como veíamos, le ha sido otorgada a la carta en el sistema literario: las cartas son, por naturaleza, artefactos híbridos, oscilantes y esquivos, armas de doble filo, que por su inestable posición entre lo público y lo privado, la historia y la literatura, se han resistido siempre a entrar en el universo tipográfico, centrado en una venalidad y una difusión poco apropiadas para la correspondencia privada (Bouza, *Corre* 142).

Desde el ensayo de Foucault, el nacimiento de la función autor se ha venido entendiendo desde dos perspectivas divergentes: de un lado, el nacimiento de la figura del autor contemporáneo estaría en estrecha relación con la definición filosófica y jurídica del individuo y de la propiedad privada, que emerge en el siglo XVIII; y de otro, la aparición de la función autor estaría ligada a la idea de la apropiación penal de los textos, que surge en el siglo XVI como consecuencia directa del control estatal y eclesiástico sobre los discursos a través de la censura: "texts, books, and discourses really began to have authors (other than mythical, sacralized and sacralizing figures) to the extent that authors became subject to punishment, that is, to the extent that discourses could be transgressive" (Chartier, *The Order* 30). La censura será, en nuestro caso, el lugar central desde el que situarse para entender el horizonte de posibilidades en el que se fraguó la vocación literaria de Teresa de Jesús.

Cuando en 1559 Fernando de Valdés publica su *Índice de libros prohibidos*, Teresa, todavía en la Encarnación en Ávila, se vio desprovista de los principales tratados sobre los que se sustentaba su formación espiritual –tanto el nombre de fray Luis de Granada como el de Juan de Ávila aparecían entre los autores prohibidos por Valdés–, y es en ese momento cuando se produce la transformación de la mujer lectora en la mujer escritora y maestra: Teresa parece adquirir entonces una suerte de responsabilidad pedagógica con quienes, como

ella, no podían leer en latín. Como bien ha apuntado Ahlgren, allá por 1559, Teresa ya había completado su proceso de formación espiritual (40) de tal modo que su conocida lamentación en el *Libro de la Vida* –"cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos, y yo no podía ya, por dejarlos en latín, me dijo el Señor: 'No tengas pena, que yo te daré libro vivo'" (*Vida* 26, 5)– no nacía únicamente de la imposibilidad de su acceso individual a esos libros, sino de que las herramientas que le habían permitido a ella interpretar sus experiencias místicas –y sobre todo esclarecer las dudas sobre el origen de esas experiencias– le eran ahora negadas a sus contemporáneas:

As the passage suggests, however, Teresa was beginning to realize her own vocation as a writer: instead of having to rely on the external authority of other texts, her own experience of the contemplative life, in the form of a living book, would provide her with teaching authority. The prohibitions in the Valdés Index were a major motivation for Teresa to move from reading books to writing them (Ahlgren 41).

Esta epifanía resulta paradigmática para comprender el modo de proceder de Teresa de Jesús en los años sucesivos: igual que mientras redacta el *Libro de la Vida* en 1562, hará uso de la prohibición de Valdés para justificar su incipiente vocación literaria; desde ese momento en adelante, buscará siempre un camino para transformar la rigidez del sistema inquisitorial en alimento de su propia producción literaria. A lo largo del siglo XVI, la vigilancia inquisitorial, más allá de modificar la vida cotidiana y de levantar una inamovible barrera en el universo espiritual entre la ortodoxia y la heterodoxia, arrastró al lenguaje hasta sus últimas consecuencias:

the authors enjoyed no liberty to describe either society or their own state of mind except indirectly. This indirection employed the sly remark, the oblique suggestion, the bitter joke, the exaggeration of caricature [...] The authors were obsessed by the compulsion to confess and the readers by the compulsion to hear the confession obsessively reiterated (Shepard 20).

La búsqueda incansable de caminos para sortear la censura terminó por multiplicar exponencialmente los significantes lingüísticos e hizo que "ese sucesivo hallazgo de sustituyentes", en el que como afirma Claudio Guillén, "muchos cifran lo literario" ("La escritura" 195), se instaurará como cualidad constitutiva del castellano renacentista y barroco. Esta conciencia sobre la existencia de unas normas que podían ser transgredidas y las irremediables consecuencias que traía consigo dicha transgresión determinarán las estrategias retóricas empleadas por Teresa de Jesús a lo largo de toda su trayectoria –como aduce

Annabel Patterson en relación a la censura en la Inglaterra premoderna: "it is to censorship that we owe our very concept of *literature*" (4)–.

La escritura de cartas tampoco logra escapar del peso de la censura y, por eso, la cambiante primera persona de Teresa de Jesús en su epistolario va a estar dominada por un sinfín de estrategias y oscilaciones retóricas que, sin embargo, no nos impiden leer el epistolario como un coherente conjunto textual.¹³ Las distintas voces de Teresa de Jesús conviven armonizadas en las páginas de sus cartas dando lugar a una polifonía narrativa que se pierde al observar el epistolario desde una óptica exclusivamente histórica. La carta entra en la tiranía literaria en el momento en el que supera su inmediatez temporal y su destinatario privado y único, y va reclutando indiscretos (re)lectores dispuestos, por un lado, a cuestionar el carácter en apariencia convencional y rutinario del lenguaje epistolar y, por otro, a buscar la consistencia que subyace bajo la multiplicidad expresiva del autor de cartas.

LOS PRIMEROS PASOS HACIA UNA PUBLICACIÓN IMPRESA

El primer documento conservado de la correspondencia de Teresa de Jesús está fechado en Ávila el 12 de agosto de 1546. Se trata de un sencillo billete dirigido a don Alonso de Venegrilla, responsable del palomar de Gotarrendura que poseía la familia Cepeda, en el que doña Teresa de Ahumada solicita el pago de "diez fanegas de trigo" y el envío de "unos palominos" (62). Entre esta prosaica misiva y la siguiente carta conservada, la que verdaderamente da pie al comienzo del epistolario, median quince años: se trata de una carta, también dominada por la rúbrica de doña Teresa de Ahumada, dirigida el 23 de diciembre de 1561 a su hermano Lorenzo de Cepeda en Quito. A partir de este momento, el carteo teresiano se mantendrá con niveles de intensidad variable hasta poco antes de su muerte –la última carta de la que tenemos noticia la escribe entre el 15 y el 17 de septiembre de 1582 a la priora de Soria, Catalina de Cristo–.¹⁴

No intento responder aquí con precisión a la tantas veces formulada pregunta de cuántas cartas escribió Teresa de Jesús, tarea arriesgada e inviable, si pensamos que desde el año 1562, y a medida que las fundaciones se vayan convirtiendo en el epicentro de la vida de

¹³ Barbara Mujica ha interpretado el epistolario teresiano como un sucedáneo del género picaresco: "Teresa's letters read something like a picaresque novel in which the narrator, as author of her own story, controls information and molds it for her own purposes" (*Teresa* 10).

¹⁴ El incremento de la actividad epistolar –al menos, hasta dónde nos permiten estudiar las cartas conservadas– se corresponde con los años más intensos de la reforma (70 cartas en 1576, 51 en 1577, 55 en 1578 y 61 en 1581).

la madre carmelita, resulta imposible imaginar un promedio inferior a dos cartas diarias (Egido y Rodríguez Martínez 13), a las que habría que añadir la correspondencia perdida del periodo anterior a la fundación de San José de Ávila –son los años en los que Teresa vive en el convento de la Encarnación–, de la que tenemos noticia, en parte, gracias al *Libro de la Vida*:

[...] vino una persona a mí que había dos años que estaba en pecado mortal, de los más abominables que yo he oído, y en todo este tiempo ni le confesaba ni le enmendaba, y decía misa. Y aunque confesaba otros, este decía que cómo le había de confesar cosa tan fea. Y tenía gran deseo de salir de él y no se podía valer a sí. A mí hízome gran lástima, y ver que se ofendía Dios de tal manera me dio mucha pena. Prometíle de suplicar mucho a Dios le remediase y hacer que otras personas lo hiciesen, que eran mejores que yo, y escribía a cierta persona que él me dijo podía dar las cartas. Y es así que a la primera [carta] se confesó [...] Decía que cuando se veía muy apretado, leía mis cartas y se le quitaba la tentación y estaba muy espantado de lo que se había padecido y cómo se había librado él (*Vida* 31, 7-8).

En este tiempo, mi provincial me alzó el mandamiento y obediencia que me había puesto para estar allí y dejó en mi voluntad que si me quisiese ir, que pudiese, y si estar, también por cierto tiempo; y en este había de haber elección en mi monasterio y avisáronme que muchas querían darme aquel cuidado de prelada, que para mí solo pensarlo era gran tormento [...] Escribí a mis amigas para que no me diesen voto (*Vida*, 35, 7).

Entre el tímido 1.200 que apuntaba Vicente de la Fuente en su edición de 1861 – "escasamente gozaremos hoy día de la tercera parte de las que escribió y pasan ya de cuatrocientas las que se han logrado reunir en esta edición" (de la Fuente XVII)–, las "más de cinco mil cartas" (Silverio de Santa Teresa, *Obras* XLI) de las que hablaba Silverio de Santa Teresa¹⁵ y las cifras más realistas apuntadas tanto por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink –"sería más acertado asignar dos cartas al día como término medio, que suman en total 14.600 cartas; añadiendo luego la correspondencia anterior a 1562, rebasamos las 15.000" (E. de la Madre de Dios y Steggink, *Obras* 863)– como por Teófanés Egido y Luis Rodríguez Martínez,¹⁶ el epistolario de Teresa de Jesús, del que conservamos 474 cartas entre

¹⁵ "Si consideramos la mucha correspondencia tenida por la Santa, sobre todo en los siete últimos años de su vida, veremos, por desdicha que la mayor parte de ellas se ha perdido. Aunque no echemos desde el 1568, en que comenzó con actividad las fundaciones de casas, más que a carta por día (que aun teniendo en cuenta las enfermedades y los perdidos en los viajes, es muy corto cálculo, pues tenía facilidad asombrosa de redacción y muchas veces estaba hasta las altas horas de la noche escribiéndolas), contaríamos de la Santa más de cinco mil cartas" (Silverio de Santa Teresa XLI).

¹⁶ "La impresión general que salta del epistolario es que resulta prácticamente imposible un promedio inferior a dos cartas por día; el máximo habría que colocarle en cinco, pues cuando tiene que escribir siete u ocho lo acusa [...] Santa Teresa pudo escribir lo mismo unas 10.220 cartas (y sólo habría llegado hasta el presente el 4,3 %) que unas 25.550 (en cuyo caso dispondríamos del 1,7% de la totalidad del epistolario real)" (Egido y Rodríguez Martínez 13).

autógrafos, originales, copias certificadas y fragmentos no es sino una ínfima muestra del frenético carteo teresiano. Es fácil intuir largos bloques de correspondencia perdidos: necesariamente hubo Teresa de Jesús de cartearse intensamente con Francisco de Borja, con la Princesa de Éboli, con Juan de Ávila –solo nos ha llegado una carta–, y con Juan Bautista Rubeo –solo se han conservado dos–.¹⁷ También se han perdido cartas dirigidas a sus hijas carmelitas, quienes optaron por quemarlas en los tiempos difíciles de la Descalcez, como Ana de Jesús:

Y por haberme tratado de muchas cosas en las cartas que me había escrito, viendo una vez algo revuelta la Religión y en contienda de prelados, porque aun no los teníamos nuestros Descalzos como ahora, me envió a mandar la Madre que quemase todas las cartas. Y lo hice, y sin echarlo de ver, entre otros papeles, se me quedó una de su letra, y al cabo de cinco o seis años la hallé (cit. en Silverio de Santa Teresa, *Obras* XLII).

La pérdida de cartas más aludida y llorada es la de las dirigidas a Juan de la Cruz. La historia de la desaparición de las cartas que ha venido circulando desde el siglo XVII es la que relata su biógrafo, Jerónimo de San José:

habiendo llegado a aquel convento del Calvario [...] traía consigo una taleguita de cartas de nuestra Santa Madre Teresa, en que sin duda habría dulcísimas y devotísimas correspondencias de aquellos dos abrasados serafines. Parecióle que era algún género de asimiento porque jamás él tenía sino Breviario, rosario y disciplina, y díjole [a fray Jerónimo de la Cruz] un día: ¿para qué se ha de embarcar un religioso con cosas no necesarias y que puede excusar? Traiga aquellas cartas, y desocupémonos para Dios, y rompiólas todas, sin dejar alguna, quedando muy contento de haber hecho aquel gran sacrificio y desembarzándose de tan ricas prendas (*Historia del Venerable Padre Fr. Juan de la Cruz*, libro IV, cap. XV, n. 7).

Cuando en 1588, tan solo seis años después de la muerte de la fundadora carmelita, fray Luis de León llevó a la imprenta de Guillermo Foquel en Salamanca *Los libros de la Madre Teresa* incluyó bajo este título: *La vida de la madre Teresa de Jesús, Libro llamado Camino de perfección, Avisos de la madre Teresa de Jesús para sus monjas, Libro llamado Castillo interior o Las moradas y Exclamaciones o meditaciones del alma en diferentes días*; pero no se decide a editar ni las cartas ni las *Fundaciones*.¹⁸ Fray Luis contaba con un

¹⁷ Agradezco al padre Tomás Álvarez su discusión en torno a estas posibles cartas perdidas a Juan Bautista Rubeo en la entrevista que le realicé en Burgos en 2014.

¹⁸ Silverio de Santa Teresa en su *Historia del Carmen Descalzo* escribe: "Según el dicho de la Venerable Ana de Jesús, los muchos quehaceres impidieron al maestro León imprimir el *Libro de las Fundaciones*; pero según el cronista del Carmen [*Reforma*, t. I, lib. V, cap. XXXVII, n. 6, 883] hubo alguna dificultad en editarle con los demás libros porque vivían aún en 1588 muchas personas de las que en él habla" (vol. 7, 694). Las *Fundaciones* habrían de esperar hasta 1610, año en el que serán

excelente asesor en temas teresianos, el fraile jerónimo Diego de Yepes, confesor de Teresa de Jesús en Toledo entre 1575 y 1576, futuro biógrafo de Teresa, y prior de San Lorenzo de El Escorial entre 1591 y 1594, años en los que por iniciativa regia se inicia la recopilación de autógrafos teresianos para la biblioteca escurialense.¹⁹ Los numerosos autógrafos epistolares de la madre carmelita, que en la última década del siglo XVI debían todavía conservarse, no llegaron a El Escorial –a excepción de una carta dirigida al padre García de Toledo, fechada en 1565, e incluida al final del autógrafo del *Libro de la Vida*–. A través de Diego de Yepes, tuvo el poeta agustino noticia de las cartas de Teresa: en 1588, meses antes de la publicación de las obras completas, el futuro biógrafo de la santa le envía a fray Luis una *Relación de Vida y Libros de la Madre Teresa*:

Vense muy bien los trabajos y diligencias que esta Santa Madre tuvo, en un gran volumen de cartas que yo tengo, unas de su letra y otras de su firma, que escribió en esta sazón a Roque de Huerta. Escribió al rey don Felipe, nuestro señor, en abono de un Padre y de su Orden, una breve y compendiosa y discretísima carta, que yo tengo [...] Las cartas que dije que escribió de estos negocios no las envió, por ser de su letra, y que no las ose fiar de nadie; mostrarlas he a vuestra paternidad cuando nos veamos, con condición que no se me ha de quedar con ellas (*BMC* 2, 498-499).

No se puede culpar al autor de *Los nombres de Cristo* del destino de las cartas de Teresa de Jesús. Pensemos además que era la propia Teresa de Jesús la que le repetía incansable a Jerónimo Gracián que "Ya ve vuestra reverencia el secreto que pide en esa carta; en todo caso la rompa vuestra reverencia" (14 de julio de 1581, 801), "Yo le digo, mi padre, que es cosa temeraria. Rompa vuestra paternidad luego esta" (8 de mayo de 1578, 524), y años después: "Querría que vuestra reverencia apuntase en un papelillo las cosas de sustancia que le he escrito y quemase mis cartas, porque con tanta barahúnda podría topar con alguna, y sería recia cosa" (27 de febrero de 1581, 766); y a María de San José en fecha muy cercana, "Si fuese venido el padre Nicolao, rompa Vuestra Reverencia esta carta. Bien la podrá leer si quiere, mas rómpala luego" (8-9 de febrero de 1580, 681); pero también y sobre todo, recordemos que, como acabo de mencionar y como irán confirmando las páginas que siguen, las cartas son, por su íntimo carácter bidireccional, documentos marginados de la institución literaria.

publicadas en Bruselas en la imprenta de Rojas Velpio en una edición auspiciada por Ana de Jesús y por Jerónimo Gracián.

¹⁹ Para una historia detallada de los autógrafos teresianos conservados en El Escorial (*Vida*, la primera redacción de *Camino de Perfección*, *Fundaciones* y *Modo de visitar los conventos*), véase el artículo de Guillermo Antolín: "Los autógrafos de Santa Teresa de Jesús que se conservan en el Real Monasterio de El Escorial." *La ciudad de Dios* 97, 1914, pp. 200-210.

Algo menos cauteloso con el epistolario fue el jesuita Francisco de Ribera, quien publica en 1590 *La vida de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de las Descalzas y Descalzos carmelitas* (Salamanca: casa de Pedro Lasso), haciendo uso de las cartas y refiriéndose veladamente a ellas, pero sin publicar ninguna en su totalidad. Ribera parecía estar mucho menos preocupado que fray Luis con la privacidad de los coetáneos de Teresa, que todavía vivían en los años en los que se imprimen las obras:

pongo nombres de personas particulares, y bajo a cosas menudas, para que se vea con cuánta diligencia se ha hecho la averiguación de la verdad, aun en cosas que no importaban mucho [...] Como no han transcurrido cinco años después de la muerte de la Santa, cuando esto escribo, y hay muchas personas que la conocieron y trataron muchos años, ni me puede faltar de quien me informe muy bien en lo que fuere dudoso, ni quien lo manifieste y me reprenda cuando yo faltase en la verdad de la historia (1863, XIV).

Aunque no incluyera fray Luis en la edición *princeps* de los *Libros de la Madre Teresa* las cartas de la fundadora carmelita, la "Carta-dedicatoria a las Madres Prioras: Ana de Jesús y Religiosas Carmelitas Descalzas del Monasterio de Madrid" ilustra magistralmente el contradictorio estatuto literario que, desde esta primera edición, le fue otorgado a los escritos teresianos. Aunque en el folio octavo, leamos:

Y no es menos clara ni menos milagrosa la segunda que dije, que son las escrituras y libros: en los cuales sin ninguna duda quiso el Espíritu Santo, que la madre Teresa fuese un ejemplo rarísimo porque en la alteza de las cosas que trata y en la delicadeza y claridad con que las trata excede a muchos ingenios y en la forma del decir y en la pureza y facilidad del estilo y en la gracia y buena compostura de las palabras, y en una elegancia desafeitada que deleita en extremo, dudo yo que haya en nuestra lengua escritura que con ellos se iguale, (8)

al llegar al folio décimo, nos topamos con el párrafo tantas veces citado del friale agustino:

Y en muchas partes de ellos me parece que no es ingenio de hombre y no dudo sino que hablaba el Espíritu Santo en ella en muchos lugares y que le regía la pluma y la mano, que así lo manifiesta la luz que pone en las cosas oscuras y el fuego que enciende con sus palabras en el corazón que las lee [...] Que el ardor grande que en aquel pecho santo vivía salió como pegado en sus palabras, de manera que levantan llama por donde quiera que pasan (10).

Las palabras de fray Luis dan comienzo a ese proceso de difuminación de la figura autorial de Teresa de Jesús –"no dudo sino que hablaba el Espíritu Santo en ella [...] y que le regía la pluma y la mano" (9)–, que irá cobrando fuerza al calor, primero, de su beatificación en 1614, de su canonización en 1622 y, pocos años después, del debate por el co-patronato con el

apóstol Santiago entre 1627 y 1629, según iba España adentrándose en el camino del desbordamiento barroco (Álvarez, "El venerable" 339-40).²⁰ Pero más allá de esta parcial anulación de la autonomía literaria de Teresa de Jesús, la edición de fray Luis nos interesa, precisamente, por la decisión de no incluir las cartas en el volumen salmantino.

En 1637, en el prólogo a sus *Novelas amorosas y ejemplares*, María de Zayas escribía: "Quién duda, lector mío, que te causará admiración que una muger tenga despejo, no solo para escribir un libro, sino para darle a la estampa, que es el crisol donde se averigua la pureza de los ingenios, porque hasta que los escritos se rozan de las letras de plomo no tienen valor cierto" (159): desde que tiene lugar la integración de la difusión impresa de los textos, para *s'ériger en auteur* (Chartier, *The Order* 41) escribir no bastaba; los textos habían necesariamente de circular en letra de molde. En este sentido, es cierto que fray Luis, con su erudito espíritu humanista, le abrió a Teresa de Jesús, admirablemente, el camino de entrada en la historia de la literatura. No sabemos cuál hubiera sido el destino de los libros teresianos, si en vez de haber caído en manos de un humanista sufridor en primera persona de los estragos de la Inquisición, hubieran ido a parar a las manos de algún docto varón enemigo de las enseñanzas teresianas, como el dominico Alonso de la Fuente, aquel que en 1589 afirmaba que los escritos de la Madre Teresa contenían signos de "la secta masiliana, con ramarazos de los herejes extáticos, alumbrados y dejados" (cit. en Llamas Martínez 396).²¹

²⁰ En una carta a fray Luis fechada el 4 de septiembre de 1588, las palabras de Diego de Yepes ya subrayaban esta negación de la autoridad literaria de Teresa de Jesús: "Hablando yo una vez con ella a cerca del libro que intitula: *Camino de perfección*, holgose mucho que se le alabase, y díjome con mucho contento: "Algunos hombres graves me dicen que parece Sagrada Escritura", que como era doctrina revelada, parecíale que alabar su libro era alabar a Dios [...] Una cosa rara puedo decir a vuestra paternidad, que para mí es de gran consuelo y aprobación: de que fue orden de Nuestro Señor que ella escribiese su vida; que le aconteció por veces, estándola escribiendo, quedarse arrobada, y acordándose muy bien en el punto que dejaba la escritura, cuando volvía en sí hallaba dos o tres hojas escritas de su letra, mas no de su mano; y cierto, que quien leyere su vida y sus escritos, bien echará de ver que muchas veces le aconteció esto; porque la doctrina es más que humana, y que excede su capacidad y enciende las voluntades con la fuerza y calor de palabras como si fuese Sagrada Escritura, y con tener tan alto estilo, en el escribir con términos tan propios y elegantes, y en su conversación tan cortesana y discreta" (*BMC*, 2, XCII, 495; 496).

²¹ El padre dominico Alonso de la Fuente, obsesivo delator de focos de iluminismo en Extremadura a finales del siglo XVI, fue el principal impulsor de la cruzada contra los libros y la doctrina de Teresa de Jesús. Dirigió en total cinco memoriales contra *Los libros de la Madre Teresa* al tribunal de la Inquisición entre 1589 y 1591. En el primero de ellos leemos: "[...] la scriptura de este libro, aunque está en romance y letra grande, scripta principalmente para mujeres, tiene la ponzoña de la herejía tan secreta, tan oculta, tan paliada, que para gente que duerme, aunque sean los más subidos teólogos que tiene el mundo, es como libro cerrado y sellado, y scriptura que se lee a scuras y de noche para cualquier oído católico. Y con este ardid van los herejes metiendo su secta, sin que nadie los entienda. Y el viento corre de noche con grandísimo daño y peligro de las almas y de todo el reino; tanto que los autores han osado dedicar el libro a persona real, que es la Emperatriz Nuestra Señora, que ha sido insolente y desvergonzado atrevimiento" (cit. Llamas Martínez, 311). El estudio más detallado de los

Pero también es más que probable que esta edición de 1588 dictara parte de la suerte del epistolario teresiano, que tuvo que esperar setenta años más, hasta 1658 –y entonces la monja de Ávila había dejado de ser la *Madre Teresa de Jesús* para convertirse en la *Seráfica y mística doctora Teresa de Jesús*– para conocer la letra impresa.

La historia de la transmisión de las cartas de Teresa de Jesús, al menos en ese largo periodo que va desde finales del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII, debe estudiarse recorriendo las sendas trazadas por dos sistemas coexistentes de divulgación: el manuscrito y el impreso, reconociendo que "la escritura *ad vivum*" era "un ágil complemento o, incluso, un competidor de lo tipográfico" (Bouza, *Corre* 17). Si bien es cierto que la carta se concibe con "una voluntad expresa de incomunicación" (Bouza, *Corre* 21), en el momento en el que el artefacto epistolar supera las parcelas delimitadas por el emisor y el receptor y se lanza, ya sea por vía manuscrita o por vía impresa, con el consentimiento de su autor o sin él, al mercado editorial, la figura del autor de cartas se desdibuja y los editores e impresores, de un lado, y los propios lectores, de otro, se adueñan del timón de la transmisión epistolar (Bouza, *Corre* 21).

La epistolografía es un terreno resbaladizo, poco horadado todavía, en el que es necesario activar un nuevo dispositivo de lectura, que se despoje de la manera tradicional de hacer crítica e historia de la literatura –aquella "que trata el texto como una abstracción, como existente fuera de los objetos escritos que lo dan a leer, y que, a modo de corolario, considera la lectura como otra abstracción, como un proceso universal sin variaciones históricas pertinentes" (Chartier, *Libros* 19)–, y asuma con todas las consecuencias –y tal vez por esto haya empleado antes, con poca cautela y mucha ligereza, el término "artefacto epistolar"– que "los textos no se han depositado en los libros, escritos a mano o impresos por la prensa, como en simples receptáculos. Los lectores solo los encuentran inscritos en un objeto cuyos dispositivos y organizaciones guían y constriñen la operación de producción del sentido" (Chartier, *Libros* 19-20).

Por esto, partir de la compleja y rocambolesca historia de las cartas de Teresa de Jesús para avanzar hacia un estudio crítico de su contenido se me presenta cómo la única manera de proceder: tratando de averiguar qué sucede en ese impredecible y largo trayecto que enlaza la producción de un texto por parte de su autor y la reproducción del mismo por parte del lector, y asumiendo que esos artefactos epistolares mantienen una estrecha relación de dependencia con el sinfín de factores que subyacen a la creación y transmisión de un texto escrito. D.F.

memoriales de Alonso de la Fuente sigue siendo el trabajo de Enrique Llamas Martínez (pp. 305-361). Para leer completos los *Memoriales* de Alonso de la Fuente, ver: Llamas Martínez, pp. 395-425.

McKenzie defendía hace ya tres décadas la necesidad de una nueva forma de entender esa disciplina llamada *bibliography* –tal y como se había establecido en el mundo anglosajón– que superase sus límites estrictamente materiales y avanzase hacia una suerte de *sociology of texts* puesto que "if a medium in any sense effects a message, then bibliography cannot exclude from its own proper concerns the relation between *form*, *function* and *symbolic meaning*" (McKenzie 10).²²

Ese armazón de forma, función y significado tampoco puede deshacerse si queremos comprender, aunque sea remotamente, qué supusieron estas cartas nacidas desde los márgenes, en fechas en las que todavía existía una clara permeabilidad entre los mundos del manuscrito y el impreso y en el que los modos de lectura seguían oscilando, como veíamos, entre la lectura social en voz alta, pública, y el comienzo de una lectura íntima, que empieza a definir el espacio de lo privado.²³ Me pregunto qué lugar le queda el híbrido género epistolar en este entramado laberíntico de libros, lecturas, lectores y lectoras en el limbo incierto que se genera entre lo público y lo privado, lo oral y lo escrito: ¿qué ocurre cuando desestabilizamos los presupuestos canónicos de la literatura, cuando tratamos, nosotros y los lectores del siglo XVII, de enfrentarnos a la lectura de artefactos epistolares como lectores ilegítimos de una correspondencia privada? Pero empecemos, en la medida en que las fuentes nos lo permiten, por la semilla de toda creación escrita: los autógrafos.

HAGIOGRAFÍAS, RELIQUIAS Y AUTÓGRAFOS

Las primera biografías de Teresa de Jesús, las de Ribera (1590) y Yepes (1606), lejos de apuntalar la faceta de escritora de la monja carmelita, se vislumbraron como relatos

²² Recuperar aquí la cita que McKenzie le brinda a su lector para entender sobre qué presupuestos nació esa *bibliography* puede ayudar a aclarar nuestro argumento: "I should like to recall a classic statement by Sir Walter Greg. It is this: 'what the bibliographer is concerned with is pieces of paper or parchment covered with certain written or printed signs. With these signs he is concerned merely as arbitrary marks; their meaning is no business of his'" (9).

²³ Como anota Chartier, "la relación entre impreso y manuscrito no debe pensarse solo en términos de sustitución del uno por el otro. La *print culture* no borra de golpe todas las prácticas de la *scribal culture*" (Chartier, *Libros* 25). Los especialistas del libro y la lectura, sin negar la revolución que sin duda supuso la entrada en la "Galaxia Gutenberg", comparten la idea de Chartier de una coexistencia entre el manuscrito y el impreso que se extiende hasta bien entrado el siglo XVIII: "El manuscrito –el manuscrito que circula, no el que se guarda con cuidado– sigue teniendo gran importancia como vehículo de la literatura en la España del Siglo de Oro. Casi lo teníamos olvidado –pues muy cierto es que vivimos prisioneros de clichés maniqueístas cuyo símbolo podría ser la frase hugoliana "Esto matará a aquello"– y pensábamos perezosamente que el libro había arrollado al manuscrito en pocos años, cuando nos recordó Antonio Rodríguez Moñino [...] que la poesía circuló esencialmente en forma manuscrita en la España de los siglos XVI y XVII" (Chevalier 450).

hagiográficos en aras de abonar el terreno para justificar la canonización. En su reciente relectura de *El orden de los libros*, Roger Chartier señala la importancia de la aparición de las biografías de autores literarios como momento crucial en la configuración de la historia de la literatura. Aunque es cierto que hasta fecha muy reciente, Teresa de Jesús no ha gozado de una biografía que, como afirma Chartier aludiendo a las de Cervantes, Shakespeare y Molière, se centrara en establecer una relación bidireccional entre la vida y la obra –la vida, que inspira la obra; y la obra como documento de la vida (Chartier, "*The Order*" 515)–, el nombre de la monja carmelita quedaría inscrito en el patrimonio literario nacional por otro salvoconducto: la *Biblioteca Hispana Nova* de Nicolás Antonio de 1672 –aunque el bibliógrafo español no se mantiene al margen de las opiniones sobre santa Teresa que inundaban el siglo XVII español, tampoco cae en la negación absoluta de su autoridad textual a la manera de sus hagiógrafos y comentaristas habituales: "Esta sencilla e iletrada religiosa se plantea con tal claridad y destreza en estos libros cuestiones tan difícilísimas y que verdaderamente superan el sentido y el ingenio de los varones más instruidos en letras, que es preciso confesar, y en lo que ella misma está de acuerdo, que esa sabiduría infundida sobrenaturalmente en su mente llega hasta nosotros teniendo como cauce su pluma de oro" (Nicolás Antonio, vol. II 318)"–.²⁴ La identidad de Teresa de Jesús se escindía así entre la autoridad literaria y la negación de esta misma autoridad para convertirla en modelo de santidad post-tridentina.

Trento dejó su impronta en la composición de hagiografías que, desde finales del siglo XVI y sobre todo a lo largo del siglo XVII, se verán influidas por ese nuevo modelo contrarreformista, según el cual "la percepción de los santos fue absorbida por un sistema jerárquico y jurídico, procesal" (Egido, "Hagiografías" 67), para producir santos que, de un lado, transmitiesen a la multitud los nuevos patrones de religiosidad contrarreformista y, de otro, siguiesen cumpliendo las funciones heroicas y taumatúrgicas requeridas por los fieles (Egido, "Hagiografías" 68).²⁵ Será Francisco Ribera, el primer hagiógrafo teresiano, quien

²⁴ Esta apología de la pluma de Teresa de Jesús va precedida de estas palabras que resuenan a las palabras de fray Luis en la carta-dedicatoria de 1588: "Los libros escritos por Teresa, no menos que sus virtudes y su vida maravillosa y las gracias póstumas sobrenaturales otorgadas por Dios a los que la invocaban ponen de manifiesto su verdadera imagen y el milagro de su santidad hasta en los rostros más genuinos de esta famosa virgen, en los que brilla una pureza de lenguaje y la claridad, elegancia no afectada, clase de teología que llaman mística, esto, de auténtica sabiduría, reservada únicamente a los más santos intérpretes de los misterios arcanos como si hubiese roto todas las ataduras humanas y que se hace patente a todos los mortales" (Nicolás Antonio 318).

²⁵ Como recuerda Carlos M. N. Eire en el capítulo de su libro *From Madrid to Purgatory*, que dedica a la muerte de Teresa de Jesús, "The Saint's heavenly corpse. Teresa of Avila, the ultimate paradigm of death" (371-445), en una sociedad cada vez más despegada del comportamiento espontáneo, en la

instaurará un arquetipo de narración *ad hoc*, que buscará su validación inscribiéndose en la línea de las hagiografías medievales y, al mismo tiempo, situará a santa Teresa dentro de la nueva mentalidad contrarreformista. Los milagros y las visiones relatados por Ribera, aunque heredan la lejana tipología fijada por las compilaciones medievales, como la *Legenda Aura* de Jacobo de la Vorágine, tenían también que matizarse para poder formar parte de ese inmenso proyecto barroco, que se encaminaba a convertir en ortodoxia la a menudo subversiva autoridad literaria de santa Teresa. Las hagiografías, a fin de cuentas, cumplían una función principalmente apostólica, y eran elementos indispensables para acelerar los procesos de canonización y beatificación; y para ello, la herramienta poética más habitual era establecer una filiación entre el hagiografiado y las vidas de santos con larga tradición que sirvieran de criterio de autoridad: en la *Vida de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús* de Diego de Yepes, Teresa aparece continuamente como emuladora de la santidad de Catalina de Siena.²⁶

En medio de este "vendaval de piedad barroca" (Álvarez, "El venerable" 49), los autógrafos epistolares de Teresa de Jesús y su ya de por sí frágil consistencia, se vieron sometidos a un proceso de transformación, desmembramiento y desintegración, que se acentuaría tras la canonización. Pero antes de la llegada del siglo XVII, tan solo ocho años después de la muerte de la madre Teresa de Jesús, cuando Ribera publica su *Vida de la Madre Teresa de Jesús* (1590), la industria de reliquias y milagros ya empezaba a hacerse con el monopolio de las cartas —con la intención, sin duda, de avanzar hacia los ansiados procesos de beatificación y canonización que no tardarían en llegar—:

Andaba esta sierva de Dios [Genoveva de Toledo, monja de Santa Clara] muy fatigada de dolor de estómago, y pareciola que sería bueno sacar una carta que la había a ella escrito la Madre Teresa de Jesús, y traerla en el pecho. Sacola, y tenía un extraño olor, de que ella se espantó mucho, porque donde la tenía, no había cosa que oliese, y traíala consigo, y a cabo de dos o tres días en levantándose, leyola para ponerla en una bolsa

que tanto la esfera pública como la privada se regían por estrictos modelos de conducta (426), las hagiografías de Ribera y Yepes no solo pretendían establecer ese patrón de santidad femenina, tan necesario en el todavía prematuro catolicismo post-tridentino, sino que también dejan entrever el ansia de establecer rígidos patrones de comportamiento que dictasen lo que significaba ser un buen católico y determinasen las formas de piedad aceptadas: "Spontaneous behavior was antithetical to the spirit of Tridentine and Baroque Catholicism. In spite of its exuberant aesthetics and its exaggerated sense of pomp and circumstance, this was an age that sought rigidly to conform all gestures to established norms, especially in piety" (Eire 426). En palabras de Bynum, las hagiografías revelaban: "the crystalline structure underlying not merely the behaviour of saintly women but also the expectations of ordinary women and men, which shaped that behaviour" (*Holy Fast* 146).

²⁶ Para un estudio de la función de los hagiógrafos en el contexto contrarreformista, conviene consultar el trabajo de Jodi Bilinkoff "How to be a Counter Reformation hagiographer?", *Related Lives. Confessors and their female penitents. 1450-1750*, 2005, Cornell University Press, pp. 32-46.

con otras reliquias y no quitarla de sí mientras viviese. Yéndola leyendo, topó con cierta cosa que ella no quería que supiese nadie después de su muerte, y comenzó a borrar una parte del renglón donde aquello estaba. En comenzando a borrar, diola un poco de temor allá dentro, y púsose a pensar si hacía mal en aquello. Y asegurándose con la buena intención con que lo hacía [...] borró otra parte [...] y siguióse otra cosa maravillosa, que aquel olor que hasta entonces sentía en la carta nunca más lo sintió. Vino después a visitarla un Padre de la Orden de San Francisco, y estando hablando con ella de cosas de la Madre, díjola: "V.m no negará que trae alguna reliquia de la Madre Teresa de Jesús, que acá me da el olor de ella, y es el mismo que tienen todas sus cosas". La monja dijo que traía una carta suya, y sacola así cogida y olióla, y no olía nada. Entonces cayó en la cuenta de que por el atrevimiento que había tenido en borrar aquellas pocas letras de la carta, la había Dios privado de sentir el olor della que otros sentían [...] (Ribera 1863, 532).

El relato de Ribera nos ayuda a entender la inmediata sacralización de las cartas de santa Teresa desde fecha tan temprana como 1590. La cuidada construcción narrativa de este pequeño fragmento parece servir la doble función de generar una creciente sensación de suspense en los lectores y de personificar la carta para concluir con la moraleja lapidaria del relato que confirma e instaura el carácter sagrado de las cartas.

Es cierto que después de 1582, todos los lectores doctos de la obra de Teresa de Jesús se dedicarán a negar de manera sistemática una identificación entre la madre carmelita y su palabra: ya sea porque como, escribía fray Luis, "la incorrupción de su cuerpo, y otros milagros que cada día hace, nos ponen fuera de toda duda su santidad, encubrir las mercedes que Dios le hizo viviendo, y no querer publicar los medios con que la perfeccionó para bien de tantas gentes, sería en cierta manera hacer injuria al Espíritu Santo" (17-18), o porque "es negocio *praeter naturam* y cosa enseñada por ángel, porque excede la capacidad de mujer. Mas, no fue posible ser ángel bueno, sino ángel malo y el mismo que engañó a Mahoma y Lutero y a los demás heresiarcas" (cit. en Llamas Martínez 396-397), como sentenciaba el dominico Alonso de la Fuente.²⁷ Sin embargo, ciertos pasajes de la biografía del padre jesuita parecen otorgarle a Teresa de Jesús la autoridad textual y pedagógica, que nunca le fue reconocida en vida:

un religioso [...] habiendo de predicar, y no topando cosa que le contentase, andábase la noche antes, paseando cabe un retrato de la Madre Teresa de Jesús; y llegando muy junto a él, vínole en un punto una muy buena y provechosa consideración sobre aquel Evangelio, con que entendió muchas cosas de otros, y tuvo bien qué decir en el sermón, y bien a provecho de los oyentes. Era cosa que jamás había leído, ni oído ni venido a su

²⁷ Como apuntaba certeramente Rosa Rossi: "La excepcionalidad de la palabra de una mujer obliga a estos intérpretes del tardío siglo XVI [...] a la tesis de la inspiración divina, y es este el único, pero decisivo punto en el que concuerdan el refinado agustino [Fray Luis de León] y el torpe dominico [Alonso de la Fuente]" ("Teresa de Jesús" 39).

imaginación; y vino tan de presto, que vio claramente ser cosa dada, y no pensada ni fabricada por su entendimiento; y siempre que este religioso pensaba en ella, la estimaba mucho, y entendía bien que le había venido por la Madre (Ribera, 1863, 531).

En los años en los que tiene lugar la transformación de Teresa de Jesús en santa Teresa, los parámetros desde los que se juzgan tanto sus textos como su actividad reformadora se trastocan, y una vez que logra entrar en el terreno milagroso de la santificación, la autoridad que la sentencia paulina le había negado en vida y que ella tanto había perseguido –"Yo quisiera tener gran autoridad para que se me creyera esto" escribía en el *Libro de la Vida* (19, 4)– le es devuelta en el más allá como elemento esencial para legitimar el proyecto de canonización.²⁸ De manera similar, en el milagro de Genoveva de Toledo, la carta solo importa por su potencial milagroso, pero Teresa de Jesús logra a un tiempo poseer su palabra como una parte inalienable de su persona y se le concede, aunque dentro de los márgenes de la sensibilidad mágica del manuscrito (Fabre; Bouza, *Corre*), esa autoridad textual que hasta entonces se le había arrebatado.

Pese a la inclusión de la obra de Ribera dentro de los parámetros tradicionales de adoctrinamiento característicos de las hagiografías, la *Vida de la Madre Teresa de Jesús* me interesa porque traza una sutil, pero determinante línea divisoria entre el carácter milagroso de las cartas y el carácter milagroso de los libros impresos, que contagiara los paratextos de la primera edición impresa del epistolario. En la carta de Palafox a fray Diego de la

²⁸ El nuncio Felipe Sega en su conocido ataque a la actividad de Teresa de Jesús, que nos ha llegado a través de la historia de la Reforma compuesta por Francisco de Santa María en el siglo XVII, recurría ya a la sentencia de San Pablo para condenar a la monja carmelita: "Fémina inquieta, andariega, desobediente y contumaz, que a título de devoción inventaba malas doctrinas, andando fuera de la clausura contra el orden del Concilio tridentino y prelados, enseñando como maestra contra lo que San Pablo enseñó, mandando que las mujeres no enseñasen" (Lib. IV, cap. XXX, n. 2). En la misma línea, el dominico Juan de Lorenzana en 1593 en su memorial condenatorio en su incansable cruzada contra la doctrina y los libros de Teresa de Jesús apuntaba: "Mal me parece que [...] llama a su confesor hijo y otras veces padre, porque dice que él se lo pidió así; no lo hubiera de aceptar porque es arrogante y poca modestia y inhurbanidad y poca humildad llamar hijo a su confesor" (cit. en Llamas Martínez 459). Para un estudio de los memoriales condenatorios de los libros de Teresa de Jesús, remito al capítulo que Manuel Peña Díaz dedica a la censura de Teresa de Jesús ("Teresa de Jesús: sobre oración y cosas de espíritu") en su libro *Escribir y prohibir. Inquisición y censura en los Siglos de Oro*. Cátedra, 2015. Los defensores de Teresa de Jesús, como fray Luis, tampoco dejan pasar por alto la prohibición de San Pablo y la integran en su discurso para autorizar la palabra teresiana: "Porque no siendo de las mujeres enseñar sino ser enseñadas, como lo escribe San Pablo, luego se ve que es maravilla nueva una flaca mujer tan animosa que emprendiese una cosa tan grande y tan sabia y eficaz, que saliese con ella y robase los corazones que trataba, para hacerlos de Dios, y llevase las gentes en pos de sí a todo lo que aborrece el sentido" ("Carta" 7). La propia Teresa se había ya defendido de la sentencia paulina en una cuenta de conciencia de 1571: "Parecíame a mí que, pues San Pablo dice del encerramiento de las mujeres -que me han dicho poco ha y aun antes lo había oído-, que esta sería la voluntad de Dios. Díjome: 'Diles que no se sigan por sola una parte de la Escritura, que miren otras, y que si podrán por ventura atarme las manos'" (CC 16).

Presentación, con la que se abre la edición de 1658, el obispo de Osma para probar la grandeza de los escritos teresianos incluye el siguiente milagro:

El año de 1639 solo con leer las obras de la Santa, uno de los más doctos herejes de Alemania, a quien ni la fuerza de tan patente verdad, ni las plumas de los más sabios católicos, lo pudieron rendir ni reducir, solo el leer las obras de esta divina Maestra, que el tomó en las manos, para querer impugnarlas, por el contrario fue de ellas tan alumbrado, y vencido, y convencido y triunfado, que habiendo quemado públicamente sus libros, y abjurado sus errores, se hizo hijo de la Iglesia. Y escribelo con las siguientes palabras su hermano, el señor don Duarte de Braganza: estando para firmar esta carta, se me acordaron dos cosas que acontecieron los días pasados en Breme, en el ducado de Wirtemberg, ciudad muy nombrada en la Alemania, de donde salen los mayores herejes que hay aquí. Era rector della, había muchos años, uno de estos, que tenía dado en que entender con sus libros a todos los letrados de estas partes. Oyendo decir mucho de Santa Teresa, envió a buscar un libro de Su Vida, para lo reprobar y confutar. Escribió tres años sobre ella quemando en un mes, lo que en los otros escribía. Resolviose en fin, que no era posible, sino que aquella Santa seguía el verdadero camino de la salvación, y quemó todos los libros. Dejó el oficio y todo lo demás: y en breve se convirtió el día de la Purificación pasado, en que le vi comulgar con tanta devoción y lágrimas, que se veía era grande la fe que tenía. Vive como quien se quiere vengar el tiempo perdido (xi-xii).²⁹

Mientras que la transcendencia milagrosa de las obras impresas –la cura de enfermedades o la conversión de los infieles– está ligada al ejercicio de la lectura, el carácter milagroso de las epístolas es análogo al de las demás reliquias. El valor textual de la carta, su mera legibilidad, como apuntaba el milagro atribuido a Genoveva de Toledo, solo se señala una vez que se han remarcado sus capacidades supraterráneas. Lejos de ser privativo de la narración de Ribera, este papel instrumental de las cartas va a prevalecer en los relatos de los procesos de beatificación: María de San José, la priora de Sevilla, recuerda en su declaración una carta autógrafa impregnada en el mismo aceite oloroso, que manaba del cuerpo de santa Teresa –"y ha visto entre otros papeles una carta escrita de su mano de la dicha madre Teresa para la dicha madre Ana de Jesús, que toda ella está bañada de este mismo óleo sin haber llegado a otra cosa que pudiese causar aquello, sino solo haberla escrito la dicha Madre y pasado la mano por encima" (PBC 325)–, e Isabel de la Ascensión aludía a una carta que, pese a haberse arrojado por equivocación a la basura, nunca había llegado a descomponerse:

²⁹ Como anota Carole Slade: "While Teresa's books had long been said to produce beneficial effects in readers, now they were perceived to have supernatural effects. Witnesses in the final hearings told of miraculous conversions, cures of diseases such as melancholy and toothache, dedications to the monastic life, and reforms in conventual life attributable to readings of Teresa's books, which now were read principally in the several printed editions" (*St. Teresa* 129-130).

Y que puede haber catorce años poco más o menos que una carta que la dicha madre Teresa de Jesús escribió a Jerónima del Espíritu Santo, monja que a la sazón era priora en el dicho convento de esta villa, habiendo estado la dicha carta en el muladar donde echaban la basura de la dicha casa, que se llevaba algunas veces, fue hallada limpia y blanca como si estuviera guardada en arca; y esta testigo vio la dicha carta, que la sacó del dicho muladar Mariana de San Ángelo, monja del dicho convento, y estaba a la manera que tiene declarado, todo lo cual le parece a esta testigo que fue milagro, y esto dice (PBC 568).

LA DISPERSIÓN DE LOS AUTÓGRAFOS Y LA TRANSMISIÓN MANUSCRITA DE LAS CARTAS

Tras la muerte de Teresa de Jesús, sus autógrafos epistolares –por ser precisamente material autógrafo, biográfico e inscrito en la cotidianeidad– fueron despojados de su valor histórico o literario y quedaron reducidos a simples objetos devocionales, cercenados y convertidos, como las reliquias corporales, en "material testimonio del límite abolido entre cuerpo y espíritu" (Valente, *Variaciones* 422), pero por suerte, paralelamente se libró una larga batalla por la conservación de sus cartas, que comienza en 1582 y que tiene por principales protagonistas a los dos grandes destinatarios del carteo teresiano: Jerónimo Gracián y María de San José.³⁰ Jerónimo Gracián, quien se embarcará junto con Ana de Jesús en el proyecto de publicación de las *Fundaciones*, fue el primero en notar que "si se hubiesen de juntar las cartas que la Santa Madre Teresa de Jesús escribió a diversas personas y la doctrina y avisos que en ellas da, con la mucha devoción que pone a quien lee, sería un libro de los más provechosos y deleitosos que hubiese" (Gracián, *Diálogos* 64).

La desobediencia de Gracián, que ni rompió ni lanzó a la hoguera muchas de las cartas que recibió de Teresa, hizo que hacia finales del siglo XVI, el fraile carmelita contase con su siempre aludido "libro de cuatro dedos en alto" (cit. por Silverio de Santa Teresa LIII) de cartas de la madre Teresa.³¹ Pero las vicisitudes en las que se vio inmersa la reforma teresiana tras la muerte de su fundadora, y que tan directamente afectaron al padre Gracián –anulado por el nuevo Visitador General de los Descalzos, Nicolás Doria, expulsado de la

³⁰ Para una relación detallada de la historia y localización actual de los autógrafos de las cartas, remito al trabajo reciente llevado a cabo por Tomás Álvarez y Rafael Pascual: *Estudios teresianos V. Autógrafos: Ubicación y contenido*. Monte Carmelo, 2014.

³¹ No sé hasta qué punto puedo compartir la opinión de Tomás Álvarez (*Estudios* 27) al afirmar que la colección de cartas de Jerónimo Gracián creció entre 1591, momento en el que declara en las *Scholias y adiciones al Libro de la Vida* que "de las cuales [cartas] guardé muchas, de que tengo un libro de tres dedos en alto" y 1609-1610, momento en el que compone su *Peregrinación de Anastasio* y habla del aludido "cuaderno de cuatro dedos en alto".

orden en 1592 y cautivo de piratas tunecinos entre 1593 y 1595—, truncaron su proyecto de publicación de las cartas de Teresa de Jesús. Aunque, como dejan entrever las páginas de su epistolario, Gracián fue, sin lugar a dudas, el mayor acicate con el que contaron las obras teresianas para su impresión y difusión; las cartas, tras ese primer ímpetu editorial, quedaron enseguida relegadas a un segundo plano, en el que el valor textual de los autógrafos no podía competir con su rol como codiciados objetos de veneración.³² El 27 de abril de 1610, María de San José (Dantisco), la hermana de Gracián fundadora del convento de Consuegra, le escribía a otra de las hermanas de la familia Gracián Dantisco, Juliana de la Madre de Dios:

Hermana: por Toledo he recibido una carta de V.R con unas calumnias y quejas que no sé cómo me las entienda ni quién nos pone en mal, que yo la prometo, como le tengo escrito, ando con mucho cuidado procurando una carta de nuestra Santa Madre para VR y deseando alguna para mí; y yo hasta ahora no la tengo despedida; no sé de qué se queja, que no son tan fáciles de hallar que pueda enviarla luego. Y eso que le dice nuestro hermano el Padre Maestro [Gracián], crea que, como está viejo, se le olvidan las cosas, que bien sabe él que no tengo cartas que poder enviar. Yo espero de cierta parte alguna y entonces la tendrá VR antes que tomarla para mí: conténtese norabuena, zorrica, con esto, y con habernos defraudado del dedo de nuestra Santa Madre, que tenía acción esta casa, como heredera y convento propio del P. Gracián, a él. Y escíbeme ahora, que le ha mandado a VR para ese convento después de sus días, que en ellas [?] no le apartará de sí, por habérselo mandado la Santa; y sabiendo nosotras esto, no se le habíamos osado pedir, hasta que nos llevó la vez la malsabidilla, que, como fue la prostrera, recogió toda la malicia del linaje. ¡Mal enojadas nos tiene a nuestra Madre [Francisca de las Llagas] y a mí! Menester es que nos ponga en paz el P. Gracián, y que no nos enoje ahora más con lo de las cartas (cit. en Astigarraga, "Las cartas" 128-129).³³

Meses después, las palabras de Gracián en una carta a Juliana de la Madre Dios demuestran que la difusa idea de una edición del epistolario cohabitaba en la mente del fraile carmelita con esa concepción generalizada que no distinguía entre las cartas y las reliquias corporales :

¡Oh, quién pudiera enviarles ahora lo que está escrito de la *Peregrinación de Eliseo*, que hay buen pedazo; mas algún día irá y por vía de Consuegra enviaré algunos cuadernos. Allá trate V.R. con la madre María de San José, que me escribe que ha enviado a V.R. una carta muy larga de la madre Teresa, y aunque al principio estaba muy envidiosa de haber dado a V.R el dedo de la Madre y no a ella, ya se ha allanado, porque la escribí que

³² Ya en fecha tan temprana como 1607, Gracián le escribía a su hermana María de San José y a las Carmelitas de Consuegra: "Y a lo que V.R me dice en ella de que leen las cartas de la madre Teresa y que no son para que otro las lea, es verdad, mas son para que se guarden y no se quemen, que tiempo vendrá cuando sean menester" (*Obras* t. III 396).

³³ Astigarraga señala: "Se encuentra esta carta en las Carmelitas Descalzas de Sevilla, en los ff. 92-93, junto con otras muchas autógrafas del P. Gracián" (129).

ella no era hija mía y de María de San José [María de Salazar], la priora de Lisboa, como V.R. dicen que lo es, aunque señora madre decía, que no les había costado a ellos los dolores, etc. (Carta de Gracián a Juliana de la Madre de Dios, 26 de julio de 1610; Gracián, *Obras* t. III 439).

Antes de exiliarse Jerónimo Gracián a Flandes en 1607, el famoso cuaderno le fue enviado a su hermana María de San José, priora del convento de carmelitas de Consuegra:

Lo que escribí a Vuestra Reverencia que hiciese una memoria e inventario de los papeles y cosillas que yo dejé en esa casa, es porque temo que algún prelado no haciendo caso de mis papeles ni sabiendo lo que me cuestan de trabajo, los quiera sacar de ahí por mortificar a Vuestras Reverencias y repartirlos [...] y ni ellos [los carmelitas españoles] los pueden tomar [las relaciones y las cartas] ni Vuestra Reverencia dárselos aunque se los pidan con obediencia so pena de pecado mortal, pues no tienen dominio sobre ellos, que ya yo no tengo otra obediencia, cuyos son; [...] que la ley de Dios, que es superior a los mandatos de los prelados manda que no se tome cosa ajena sin voluntad de su dueño, y no es mi voluntad que me dalta de ellos el menos papel y los estimo más que cuantos dineros hay en el mundo (Carta de Jerónimo Gracián a María de San José, 16 de agosto de 1612; Gracián, *Obras* t. III 457-458).

De ahí pasó la colección de cartas a su otro hermano, Tomás Gracián:

el de las cartas de la beata Madre que me envió –le escribe Gracián desde Bruselas a otra de sus hermanas, Juliana de la Madre de Dios– está cerrado y sellado en poder de mi hermano [Tomás Gracián], y por ahora no conviene que muchas que hay allí de letra de la misma Santa se lean, hasta que yo sea muerto, que quizás negando a mis manos de algunos de los que no gustan de mis cosas, lo echarían al fuego (Gracián, *Obras* t. III 469).

Allá por 1614, poco antes de su muerte el 21 de septiembre de ese mismo año, aquel ingenuo entusiasmo editorial de Gracián ya se había desvanecido. El cuaderno, foliado de puño y letra del propio Gracián, pasó a su hija de confesión, Beatriz Ramírez, condesa de Castelar, y fundadora del Convento de Jerónimas Descalzas del Corpus Christi de Madrid (Carboneras). Sería otra de las hermanas de Gracián, Adriana del Espíritu Santo, jerónima descalza en las Carboneras, la que solicitaría los documentos teresianos para su convento:

que me envíe todos los papeles de nuestra santa Madre y de mi hermano, y en particular las cartas que la Santa Madre le escribía, que ya muerto él, ¿adónde pueden estar mejor que en poder de su hermana y monja y en una casa que en toda la Orden no hay que así lo quieran y estimen? (Carta de octubre de 1614; cit. en Álvarez, *Estudios* 30).

A día de hoy, y ya lo anotaba con su característico estilo virulento Vicente de la Fuente en 1862, no queda ni un solo autógrafo teresiano en dicho convento:

cómo ha desaparecido esta riqueza del convento de las Carboneras de Madrid lo ignoro; pero no es difícil de conjeturar. La torpeza de una superiora, la prepotencia de un visitador, la desmedida confianza en un capellán o confesor, los regalos a los bienhechores pueden ser causas, o concausas, para haber privado a las religiosas de este tesoro inapreciable (de la Fuente VIII).

Por suerte, y como veremos, la salvación de la correspondencia con Gracián se la debemos a esa maravillosa escritura descentralizada, que es la copia manuscrita: anónimos padres carmelitas en el siglo XVII, cuidadosos del legado de su fundadora, trasladaron buena parte del cuaderno de cartas de Gracián en un volumen, que bajo la signatura Ms. 12763, se conserva a día de hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Las cartas destinadas a María de San José, aunque sufridoras también de una azarosa historia, corrieron mejor suerte y conforman hoy el mayor depósito de autógrafos epistolares conservado: en 1588, siendo María de San José (Salazar) priora en Lisboa, hace entrega de sus cartas a José Sobrino Morillas, hermano de Francisco Sobrino, quien, acompañadas del billete con el que abría estas páginas, las entregará en 1614 al Convento de Carmelitas de Valladolid, donde eran monjas sus hermanas Cecilia del Nacimiento y María de San Alberto. Esta última, como declara en el borrador de una carta dirigida a Francisco de Santa María Pulgar, historiador de la Orden Carmelita, fue la encargada de fechar el lote de cartas autógrafas:

No ha costado poco el sacar a la luz de dónde son escritas las cartas de N. M. S. Teresa, de que está allá el traslado, y aunque en el último que ha poco que le enviamos, dije 31, que con las 24 que fueron antes, hacen 56, que tantas son por todas como lo verá V.R por los apuntamientos siguientes. Y como N. M. S. Teresa no dice, sino en cual o cual, de dónde las escribe ha sido menester mucho trabajo para averiguarlo [y añade al margen Petronila de San José: cuando se hizo este papel eran vivas algunas religiosas de las primeras y dieron noticia de los lugares]. En la que tenemos certeza, irá puesto determinadamente; en las que no tanta, se dirá parece escrita en tal parte. V.R suplirá allá con la mayor noticia que tiene de las cosas, aquí por lo menos irá de suerte, que tenga V.R menos trabajo [...] Estas cartas no están encuadernadas con concierto y los números de los años destas cartas no son escritos de nuestra Madre Santa Teresa ni de quien escribió algunas dellas sino de otra letra y algunos dellos borrados y vueltos a enmendar y en uno y otro parece haber yerro en algunos. Hemos procurado por las materias de que tratan las mismas cartas y por algunas cosas de las fundaciones poner lo que ha sido posible. Hartos yerrores y faltas llevará, mas no por falta de cuidado y voluntad. [...] Es hoy 30 de agosto de 1634, María de San Alberto (Ms. 13245, f. 75).³⁴

³⁴ El Ms. 13245 (BNE), al que volveré más adelante, contiene la detallada copia manuscrita de los cuadernos de cartas autógrafas de los conventos de Valladolid y Sevilla llevadas a cabo por fray Manuel de Santa María y fray Tomás de Aquino respectivamente a mediados del siglo XVIII.

De las 56 cartas que llegaron en 1614, se conservan a día de hoy 41.³⁵ No existe ningún otro depósito tan significativo como el de Valladolid, aunque guardan interesantes colecciones de cartas las Carmelitas Descalzas del Corpus Christi (Alcalá de Henares), con parte de las desgajadas del cuaderno de Gracián, las Carmelitas Descalzas de Santa Ana (Madrid) con cartas destinadas a Lorenzo de Cepeda y las Carmelitas Descalzas de Sevilla.

Mientras que las cartas conservadas en Valladolid, Alcalá y Madrid conforman bloques unificados de correspondencia, el depósito de Sevilla resulta especialmente interesante por la diversidad de cartas que contiene: como bien señala el padre Silverio de Santa Teresa "cómo se juntaron las cartas de esta colección no es fácil averiguarlo" (*Obras* XLVIII). Pero, como dejó escrito el erudito fraile carmelita Tomás de Aquino en 1760 en su copia de las cartas de este convento de Sevilla, le debemos esta colección al hercúleo esfuerzo de recolección llevado a cabo, a comienzos del siglo XVII, por Juliana de la Madre de Dios, la hermana de Gracián priora en Sevilla entre 1608 y 1621:

No son estas cartas de las muchas que escribió la Santa Madre a la Venerable Madre María de San José, como vemos por su contexto, y esto me persuade a que se llevó consigo la Madre estas reliquias cuando fue a fundar a Lisboa para enriquecer su nuevo convento. Ni para las religiosas de Sevilla tenemos más de una, aunque vale por muchas. Con que sobre otro pie empezó a fundarse este libro y yo creo que las más de las primeras las remitió de Flandes Nuestro Padre Gracián el año de 1610 siendo ya priora de Sevilla su hermana la Madre Juliana de la Madre de Dios la primera vez (Ms. 1324,; f. 330).

Y efectivamente en el título del *Libro de Cartas* de Sevilla leemos:

Libro de las cartas de nuestra Santa Madre Teresa de Jesús, fundadora de los descalzos y descalzas carmelitas. Hanse juntado las que están aquí con mucho trabajo, y dificultad y así pide la Madre Juliana de la Madre de Dios [...] que es la que las ha procurado a todas las que le sucedieren, que procuren aumentarlas y no disminuirlas (Ms. 13245, f. 359).

³⁵ Tomás Álvarez recoge las notas que en 1663 se anotaron en el mismo cuaderno explicando "el número y la calidad de los autógrafos teresianos" (*Estudios* 36): "Hoy último de junio de 1663 hay en este libro treinta y siete cartas, todas de letra de nuestra gloriosa madre santa Teresa de Jesús [...] Mas hay otras diez cartas que a pedazos son de letra de la misma santa y a pedazos de otras letras, y destas las dos no tienen firmas. Otra carta hay toda de otra con firma de la santa. Mas otra carta para este convento de Valladolid, cuyo original de letra de la santa está en el convento de nuestras religiosas de Calahorra. Mas hay otras cinco cartas que se trasladaron aquí de los originales de la santa, que aunque no parece tienen cosas particulares, con todo eso siempre hay algo de enseñanza en las palabras de esta santísima madre nuestra. Por todas hay en estas cincuenta y cuatro cartas: cuarenta y cinco firmas e letra de nuestra madre santa Teresa de Jesús. Mas hay unos pedazos de cartas de letra de hombre, sacados de la de la santa. Hay también una carta de letra y firma de nuestro Beato Padre fray Juan de la Cruz" (*Estudios* 36-37).

Pero debemos pensar que estos cuatro depósitos de autógrafos, que no suman más de setenta cartas en total, son la excepción al destino habitual de las epístolas conservadas: consignadas a vivir en soledad, diseminadas en archivos particulares, bibliotecas y conventos europeos y americanos, haciendo honor a su condición de documentos esquivos e inaprensibles.

Como bien señala Teófanés Egido, la trayectoria de las cartas "escoltada por tensiones, manipulaciones ingenuas, atisbos de exactitud y logros sorprendentes, se tejió al filo de las necesidades o previsiones editoriales orquestadas desde la cúspide de los superiores generales de la descalcez española" ("Introducción" 54). Antes de que las cartas vieran la luz en la imprenta de Diego Dormer en Zaragoza en 1658, anónimos padres carmelitas, en la primera mitad del siglo XVII, se decidieron a trasladar en un volumen cartas autógrafas, poesías y relaciones de su madre fundadora. El manuscrito se conservó en el Archivo General del Convento de San Hermenegildo de Madrid hasta 1836 que, con la desamortización de Mendizábal, pasó a la Biblioteca Nacional, donde se ha conservado hasta hoy bajo la signatura Ms. 12763.³⁶

El manuscrito, que incluye 179 cartas, contiene, entre otras, las 39 provenientes del cuaderno de Gracián, depositadas en el convento de Jerónimas Descalzas de Madrid y perdidas en algún momento anterior al siglo XIX. Aunque se incluyen tres apócrifas,³⁷ en general, la copia es rigurosa, y las cartas no se someten a las censuras y mutilaciones a las que se verán sometidas en los años sucesivos –el cotejo del autógrafo, cuando este se conserva, con las copias del manuscrito, nos induce a pensar que los copistas transcribieron también de manera, más o menos, fidedigna las cartas ya perdidas del convento de Jerónimas–. Los padres carmelitas Andrés de la Encarnación, Manuel de Santa María y Pedro de la Anunciación en el siglo XVIII revisaron el manuscrito e incluyeron anotaciones marginales; en la hoja I leemos:

Se hizo revisión de este manuscrito para ver si había en él alguna carta inédita. [...] Este manuscrito es sumamente interesante, pues se hizo a mediados del siglo XVII y están en él íntegras las cartas y sin mutilaciones. Sirvió mucho para la impresión de los tomos 2º y 3º, pero no tiene ninguna carta de las del tomo 4º. Además tiene al último noticias muy curiosas y extractos del expediente de beatificación de Santa Teresa (Ms. 12763, h. I).

Pese a que el Ms. 12.763 constituye un elemento indispensable para la edición del

³⁶ El manuscrito no está datado, pero Teófanés Egido lo fecha en torno a 1640 ("Introducción" 54)

³⁷ Las cartas apócrifas son, siguiendo la numeración interna del manuscrito: la carta número siete dirigida al padre fray Juan Jesús de Roca; la 17, dirigida "a un prelado de la Iglesia" –es la carta destinada a don Alonso Velázquez, obispo de Osma y predecesor, por tanto, del futuro editor del epistolario, Juan de Palafox y Mendoza–; y la 61, a la madre priora de Beas, Catalina de Jesús.

epistolario, quienesquiera que fueran los carmelitas encargados de ensamblarlo no vivían ajenos a la tónica general de mediados del siglo XVII –amoldar la figura y los escritos de Teresa de Jesús al arquetipo de santidad post-tridentina– e incluyeron en el volumen las cartas de contenido más claramente espiritual y doctrinal.³⁸ Aunque, como todos los editores del epistolario teresiano han venido señalando, este manuscrito es el único que asegura copias fiables de las cartas cuando falta o está mutilado el autógrafo; las demás copias conforman interesantes indicadores culturales de cómo fue variando, según iba santa Teresa consagrándose como icono nacional y católico, la percepción de los escritos epistolares teresianos. Especialmente interesante es en este sentido el Ms. 12764:

Debiéndose al religiosísimo celo de VR. P. Nuestro hijo verdadero de Santa Teresa de Jesús, nuestra gran Madre, el haber solicitado para aumento a sus glorias, consuelo de sus hijos e hijas y fruto universal de todos los fieles, por sus mandatos y órdenes se buscasen en todas las provincias de España copias fidedignas de cartas originales de N.G. Madre para darlas a la publicidad y que no quedasen ocultas doctrinas tan divinas y celestiales (Ms. 12764, f. 1).

Esta es la nota con la que se presentan las 66 cartas copiadas por la pluma del padre fray Juan de Jesús María y contenidas en este códice. Unos folios más adelante nos topamos con el siguiente prólogo "Al lector", que conviene citar *in extenso*:

Migajas son como caídas de la mesa abundantísima de la celestial doctrina de sus libros con que alimenta su espíritu a todos los hijos de la iglesia (dije como caídas porque no las escribió la Santa de propósito ni para que saliesen a la luz, sino muy acaso entre domésticos cuidados para sus manuales y ordinarias correspondencias). Pero migajas tan estimables que llenan y dan tal satisfacción al alma, que ellas solas pueden acreditar de muy divino el caudal de su elocuencia y de su sabiduría –y prosigue– [...] Doy fe de ser las copias que presento sacadas fidelísimamente de otras que conserva hoy en sus archivos nuestra sagrada religión [...] Y si bien que ni una palabra se haya puesto en ellas advertidamente, como lo aseguro, que no sea de la Santa, es preciso el advertir que de algunas copias ha sido fuerza reservar de la imprenta muchos párrafos que por contener materias domésticas y de confianza no gustara a la santa entregarlos a la publicidad [...] (Ms. 12764, ff. 6-7).³⁹

Como ha apuntado Barbara Mujica, pese a la inclusión de cartas apócrifas, este manuscrito evidencia "the perfect effort that seventeenth-century Spanish ecclesiastics made to reconstruct Teresa, transforming her into an obedient, submissive virgin who could serve as an emblem of female sanctity" (*Teresa* 180-181). Si pensamos que este códice fue la base

³⁸ Incluyo en el "Apéndice documental" una transcripción del índice que precede el manuscrito.

³⁹ Para un análisis detenido del prólogo al lector, remito al epígrafe "Letters as Instruments of Reconstruction" (188-194) del libro de Barbara Mujica, *Teresa of Avila. Lettered Woman*. Vanderbilt UP, 2009. Transcribo el prólogo completo en los Apéndices.

de la primera edición impresa de las cartas llevada a cabo por Palafox, el puzzle encaja a la perfección y encontramos la causa última de las mutilaciones y censuras contenidas en la edición escoltada por el obispo de Osma: hacia 1654, año en el que el padre Juan de Jesús María se encarga de copiar el Ms. 12764, esos folios dispersos y maleables que componían la inmensa correspondencia teresiana habían dejado de ser documentos deslavazados a la sombra de su yo-textual y se habían convertido en el material idóneo para preparar una edición que rectificase su palabra epistolar y contribuyese a asentar la proyección de la seráfica y mística doctora Teresa de Jesús.

LA PRIMERA EDICIÓN IMPRESA DE 1658

En 1655, el general de los carmelitas descalzos, fray Diego de la Presentación, le encargaba a su amigo Juan de Palafox y Mendoza que, a partir de la copia hecha por Juan de Jesús María, comentase y anotase las 65 cartas y 19 avisos de Teresa de Jesús, que terminarían por ver la luz tres años más tarde en las prensas de Diego Dormer en Zaragoza.⁴⁰ Aparecía así la edición del tomo primero en dos volúmenes, con doble portada:

CARTAS / DE LA SERAFICA / Y MISTICA DOCTORA / SANTA TERESA DE IESVS. / MADRE, Y FVNDA DORA DE LA RE- / forma de la Orden de Nuestra Señora del Car- / men de la Primitiva Observancia. *CON NOTAS* / DEL EXCELENTISSIMO Y RE- / VERENDISSIMO SEÑOR DON IVAN DE / Palafox y Mendoza, Obispo de Osma, del Con- / sejo de su Magestad, &c.

CARTAS / DE LA GLORIOSA MADRE SAN- / TA TERESA DE IESVS. / *CON NOTAS* / DEL EXCELENTISSIMO Y REVERENDISSIMO DON IVAN / *de Palafox y Mendoza, Obispo de Osma, del Consejo de Su Magestad.* / *RECOGIDAS* / POR ORDEN DEL REVERENDISSIMO PADRE FRAY / Diego de la Presentacion, General de los Carmelitas / Descalços de la primitiva Observancia. / *DEDICADAS* / A LA MAGESTAD DEL REY DON FELIPE / Quarto Nuestro Señor. / TOMO PRIMERO / *Con licencia.* En Zaragoza, Por DIEGO DORMER: Año 1658.⁴¹

⁴⁰ Las cartas se ordenan siguiendo la jerarquía de los destinatarios. El tomo primero se divide en cartas dirigidas a Felipe II, "Prelados y personas ilustres", "Religiosos y maestros graves" y "Hermano y personas particulares". En el segundo se incluyen las cartas dirigidas "A sus hijas las carmelitas descalzas".

⁴¹ La segunda portada está acompañada por un grabado calcográfico, en el que vemos a santa Teresa enmarcada en un escudo sostenido por dos ángeles, con sus atributos de escritora, recibiendo la inspiración del Espíritu Santo y con la ciudad de Ávila al fondo. En la parte baja del escudo, amparando a Teresa en su escritorio, leemos: "Epistolae grave sunt et fortes - 2. Corint. 10". Entre este grabado y la sencillez del que preside la edición de fray Luis de 1588 –el retrato de Teresa de Jesús realizado por fray Juan de la Miseria con la paloma en la esquina superior izquierda– solo se mantiene la constante vinculación de Teresa a la inspiración divina. María José Pinilla Martín ha estudiado la iconografía de las primeras ediciones impresas en su trabajo: "La ilustración de los

El nombre de Juan de Palafox y Mendoza ocupa en esta primera edición del epistolario una posición solo ligeramente menos preponderante que el de la madre carmelita: parece legítimo pensar que la agitada historia política y eclesiástica, que protagonizó Palafox durante su estancia en México entre 1640 y 1649, como obispo de Puebla, visitador general de las Indias y virrey de Nueva España, pudo tener cierta repercusión en los motivos que, subrepticamente, guiaron la publicación de este epistolario. Palafox, tras el fracaso de sus amagos de reforma tanto políticos como eclesiásticos en Nueva España, se vio obligado a regresar a España humillado, enemistado con la poderosa Sociedad de Jesús y sin respaldo alguno en la corte de Felipe IV. En 1653 es enviado por el conde Luis de Haro a ocupar el modesto obispado de Osma (Álvarez de Toledo 278) y, aunque es cierto que una vez allí se alejará definitivamente de la escena política y se volcará en la producción de tratados espirituales, todavía tuvo la ocasión de escribir un *Memorial al Rey por la inmunidad eclesiástica* en defensa de la inmunidad fiscal de la Iglesia, que reforzó su imagen combativa y contestataria: "Rumour spread that he would be banished from Spain, and although this did not happen, the incident drew a final line under his involvement in matters of any political consequence" (Álvarez de Toledo 280). El memorial de Palafox no quedó sin respuesta de Felipe IV:

En el papel o manifiesto que habéis escrito habéis faltado a la obligación de ministro y de prelado. [...] Acordaos que cuando vinisteis a España hallasteis quieto el estado eclesiástico y de lo que por vuestro proceder se inquietó en las Indias. Moderad lo ardiente de vuestro celo, que de no hacerlo se pondrá el remedio que convenga. El rey (BRAH, Sec. Jes. leg. 42, sig. 9/7262, cit. en Bartolomé 109).

Tanto los devotos comentarios de Palafox como su carta introductoria, más allá de entresacar sentencias de las cartas de la madre carmelita y entretejerlas con doctrinas de la Sagrada Escritura, conformaban la ocasión perfecta para llevar a cabo una vindicación de su propia persona tras las acusaciones que los jesuitas venían levantando contra él (Mujica, Teresa 195) –aunque poco efectiva será esta defensa del venerable Palafox ya que en 1861, el padre Bouix en su edición francesa se referiría al obispo de Osma como "un homme tristement célèbre par sa naissance illégitime, par sa haine à la Compagnie de Jésus et par la

escritos teresianos: grabados de las primeras ediciones." *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, n. 74, 2008, pp. 185-202.

faveur de jansenistes, des philosophes et des ennemis de l'Église" (611)–.⁴² Pero una lectura atenta de la edición nos permite ver que serán sobre todo el prólogo y las aprobaciones las que se encaminen, sin tapujos, tanto a barnizar la imagen política y religiosa de Palafox ante Felipe IV, a quien va dedicada la edición, como a atraer el favor del monarca hacia la reforma carmelita. Los carmelitas fueron, desde los primeros altercados protagonizados por Palafox en Nueva España, sus principales aliados, lo que les costaría también la enemistad con la Compañía:

las dos muestras más importantes de la amistad y fidelidad existentes entre los carmelitas descalzos y Juan de Palafox se dieron precisamente en los momentos más turbulentos y conflictivos de la vida de este último, como la expulsión del duque de Escalona (motivo del inmediato y corto virreinato de Palafox) y el conflicto de las licencias con la Compañía. En estos sucesos, los carmelitas fueron hasta tal punto importantes para el obispo por la ayuda que le proporcionaron (fueron sus correos, espías y fieles partidarios), que no pudieron permanecer ocultos ante las miradas del resto de los actores que participaron en estos acontecimientos (González Martínez 86).

Será la aprobación de fray Juan Pérez de Munebrega, catedrático de Teología en la Universidad de Zaragoza, la que abra el camino de veneración de Palafox, que terminará colonizando todos los paratextos de la edición: "He leído este epistolario, dividido en dos partes, de mi Santa Madre Teresa de Jesús, con los Avisos que al fin de la segunda se contienen, con la explicación o Notas del Ilustrísimo, y Excelentísimo Señor don Juan de Palafox, Obispo de Osma, y Regente del Supremo Consejo de Aragón, *digno de ocupar mayores puestos [...]*" (1658, 2). Unas páginas más adelante, en la dedicatoria "A la majestad de Filipo IV, el grande, nuestro señor, rey de las Españas, Emperador de ambos mundos", que firma fray Diego de la Presentación, la reivindicación de la santidad y la intachable calidad política de Palafox se convertirá en el motivo central:

Aquella celestial mujer, nuestra madre Santa Teresa [...] vuela hoy con las dos plumas, y

⁴² De hecho, el epílogo de la edición francesa de las cartas anotada por el padre Bouix –jesuita– es un ataque incesante a Palafox y su causa de beatificación, que estaba por aquellos años pendiente: "Pie VI a mis fin au long scandale de la cause de ve vénérable d'une nouvelle catégorie, introduite, non par le cri de la piété des fidèles, mais para l'astuce et la violence du parti janseniste, poursuivie avec toutes les menaces et toutes les pressions du pouvoir temporel, appuyé surtout par ce même Charles III, roi d'Espagne, dont l'opiniatre obstination finit par obtenir de l'infortuné Clément XIV le bref de la suppression de la Compagnie" (611). Hay una extensa bibliografía sobre la relación entre Palafox y los jesuitas: José Antonio Ferrer Benimeli, *El obispo Palafox y los jesuitas. Análisis de una doble manipulación*. Mensajero, 2014; José María de Eguren, *Palafox y los jesuitas*. Minuesa, 1878; María de Lourdes Ibarra Herrerías, "El conflicto entre Juan de Palafox y los jesuitas." *Estudios* n. 118 vol. 14, 2016, pp. 45-63.

alas, de sus celestiales cartas y sus elegantes notas a la presencia de V. Majestad, que es la soledad dichosa a donde la celestial Teresa y sus libros tienen protección y defensa [...] las dos plumas con un mismo impulso se mueven, buscando en el agrado de V.M. el nido en que siempre han hallado tanta aprobación como ventura. [...] La de Don Juan de Palafox y Mendoza, digno de los altos puestos, y mitras con que V.M. ha premiado sus muchas virtudes, y letras, no quiere buscar otra protección que la de V.M. que ha hallado siempre propicia [...] lleguen a los ojos de V.M. las notas espirituales y provechosas que ha meditado en las epístolas de nuestra Madre Santa Teresa. Estas notas, Señor, son la caja de aquella joya, el nácar de aquella perla, y el engaste precioso que descubre, y hace sobresalir el diamante finísimo de su celestial doctrina; por lo cual espero que han de hallar en V. M. igual agrado unas, y otras. [...] El obispo de Osma, aunque se tiene merecida la aprobación de V.M. en tantas acciones, y obras con que ha ilustrado dos mundos en una monarquía (que no abraza menos la de V.M. católica) desea que la presente la mire V.M. como caja que es de la perla, y escritos de nuestra Madre Santa Teresa (IX).

Las notas de Palafox no solo quedan situadas en un mismo nivel que las cartas de Teresa –"las dos plumas con un mismo impulso se mueven"– sino que son el soporte necesario para descubrir la *celestial doctrina*, que se esconde en la cotidianidad de las cartas: la santidad de Teresa de Jesús servirá brillantemente, a través de la pluma mediadora del general de los Carmelitas Descalzos, para escoltar la defensa de Palafox ante Felipe IV. Continuando con su estrategia, fray Diego de la Presentación no dudará en utilizar el derecho divino de la monarquía absoluta para presentar los motivos, que deben llevar a Felipe IV a amparar la reforma carmelita en tiempos de creciente controversia con los jesuitas:⁴³

en cierto modo debe V.M. singularizarse en favorecer, y amparar nuestra Reforma, por ser hijo de las oraciones suyas. Por rey, y reparador del universo envió el padre a su unigénito hijo [...] Singular sin duda se mostró Cristo nuestro bien con este pueblo [Israel]. Y la razón asignan los teólogos, porque fue hijo de sus patriarcas antiguos, los cuales sino merecieron con sus oraciones la substancia, merecieron la aceleración, y otras circunstancias de su Encarnación, y temporal Nacimiento, y esto le ocasionó el ser en los favores, y finezas con el singularísimo. Ninguno debe estrañar que lo sea V.M. con nuestra sagrada familia, pues el venerable hermano Fr. Francisco del Niño Jesús alcanzó de nuestro Señor la vida, y nacimiento de V.M. como consta de su historia, pactando con el piadoso padre de V.M. alcanzarle príncipe heredero si le daba alguna limosna para sus pobres [...] Con que habiendo nacido V.M. por las oraciones de nuestra familia, y en la cuna de la piedad, no se puede negar a su beneficio, ni menos al de su Madre Santa Teresa, pues le debe V.M. después de Dios la vida tan importante que goza (XIV).

El prólogo –cuya intención no es prologar únicamente las cartas, sino también las notas de Palafox: "Prólogo a las cartas de Nuestra Madre Santa Teresa, y a las Notas del Ilustrísimo y Excelentísimo Don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Osma"– participará de esa "lógica promocional" (Cayuela 75) de los paratextos en el Siglo de Oro e incluirá una biografía del

⁴³ Las controversias entre jesuitas y carmelitas no se verán oficialmente selladas hasta 1698 con un bula papal de Inocencio XII.

obispo, en la que se oculta su nacimiento ilegítimo,⁴⁴ se destaca su "rectitud, limpieza, desinterés y prudencia" (XVII) y, dejando de esquivar los controvertidos motivos de sus enemistades, se rompe abiertamente una lanza en favor de su causa: "la misma contradicción le canoniza, los mismos que le acusan, le excusan y los libelos contra su persona y dignidad, que reprobán, le aprueban, pues todas sus acciones están tan libres de culpa, que antes (si eso lo es) fuera la mayor el tenerla" (XXIII).⁴⁵

Pareciera que toda esta propaganda estuviera allanándole a Palafox el terreno para su entrada triunfal en escena: el lector, ya convencido de la inocencia del obispo, y de la necesidad casi providencial que tenían las cartas de ampararse en las notas de tan venerable pluma, está preparado para leer *correctamente* las palabras del propio Palafox y comprender las veladas alusiones a su causa, que se perciben entre las líneas de su carta a Diego de la Presentación:

pero como hemos de vivir en esta [vida] exterior unos con otros (de la cual depende tanta parte, y no sé si la mayor de la interior) nos lo enseña en estas epístolas, porque con lo que dice en ellas, nos alumbra de lo que debemos aprender; y con lo que estaba obrando al escribirlas de lo que debemos obrar (XXIX).

Es la voz del que fuera obispo de Puebla de los Ángeles, ya retirado, alejado del mundo, justificando sus acciones –"pero como hemos de vivir unos con otros"– y apuntando el camino de su huida hacia el ascetismo y la vida retirada.

Tras estos preámbulos, no sorprende que por momentos en esta adulterada primera edición del epistolario, las palabras teresianas terminen por desdibujarse y Palafox se convierta en el epicentro del volumen: se incluirá, estratégicamente, una carta apócrifa, demasiado doctrinal para la pluma epistolar de Teresa de Jesús, dirigida presuntamente a

⁴⁴ "Born on 24 June 1600, he was the fruit of the premarital and hence sinful liaison between don Jaime Palafox y Rebolledo, the third son of the Aragonese marquis of Ariza, and doña Ana de Casanate y Espés. Shortly before giving birth, the tormented mother had travelled to the medicinal baths of Fitero in Navarre, where she had secretly instructed her chambermaid to get rid of the child. But her plans were frustrated by the timely arrival on the scene of the elderly foreman of baths, Pedro Navarro, who stumbled upon the woman carrying the baby in a basket on her way to the river and, discovering her intentions, took the foundling into his care". (Álvarez de Toledo 3-4). Ana de Casanate y Espés ingresaría bajo el nombre de Ana de la Madre de Dios como carmelita descalza en el convento Santa Teresa de Zaragoza.

⁴⁵ Aunque el ya canónico estudio de Anne Cayuela *Le paratexte au Siècle d'Or* está dedicado principalmente a obras de ficción, muchos de los mecanismos que describe pueden fácilmente aplicarse a nuestra edición del epistolario: "En effet, les préfaces, les éloges en tout genre, entraînent de plain-pied dans un logique promotionnelle, qui est celle de la stratégie du texte publicitaire [...] Il faut qu'il [le livre] soit à la fois conforme, pour être accepté, et nouveau, pour être désiré. Conforme, le livre l'est et le revendique depuis l'approbation qui joue également un rôle de promotion: elle garantit, elle légitime, elle vante les mérites de l'auteur et du livre au lieu d'exercer un simple contrôle" (75).

Alonso de Velázquez, obispo también de Osma y confesor de Teresa, que Palafox se detendrá a desmenuzar en el prólogo:

habiendo servido algún tiempo, con grande espíritu, aquella Santa Iglesia [Osma], la dejó con igual luz, y desengaño, que la recibió, y se retiró a morir en soledad. A obispos, que saben servir, y dejar los obispados, enseña Santa Teresa: y les enseña a servirlos, y a dejarlos [...] —¿estaba el obispo de Osma preparando el terreno para lo que podía haber sido su próximo movimiento?—. Esta carta [...] me ha sido de grandísimo consuelo: porque la que es verisímil, que no fuese necesaria en mi antecesor, será todo mi remedio. En él pidió la humildad y en mí logrará la necesidad. A él se envió, y a mí me alumbró. Para él era el sobrescrito y la carta para mí (XI).

El ejemplo habla por sí mismo.⁴⁶ De resto, la carta de Palafox sigue punto por punto las propuestas interpretativas presentadas por fray Luis en la carta-dedicatoria de 1588: alaba el legado dejado por la Santa en sus hijas carmelitas —"así de una Santa parece que se han hecho muchas santas" (Palafox XXXVI)— y perpetúa la tradicional masculinización, a la que desde la Edad Media eran sometidas las mujeres cuyas obras se escapaban a los patrones femeninos de comportamiento y que desde fecha muy temprana se convirtió en rasgo característico de todos los comentaristas teresianos: "todo cuanto escribe más parece que procede de un pecho magnánimo, grande, varonil, que de una humilde y Descalza Religiosa" (Palafox XXXVII).⁴⁷

No pretendo argumentar que la edición de las cartas de Teresa de Jesús responda única y exclusivamente a un proyecto urdido por Palafox y los carmelitas encaminado a lavar la desprestigiada imagen de este último a mediados del XVII, pero creo que conviene ponderar el peso de la figura del obispo en los aledaños de la edición (pensemos que en los tomos sucesivos de las cartas, las anotaciones siempre estarán a cargo de los frailes carmelitas recopiladores de las mismas y nunca volverá un comentarista a desempeñar un rol como el de Palafox). En un momento en el que la fundadora carmelita llevaba ya tres

⁴⁶ La respuesta correspondiente de Diego de la Presentación no es más que una hiperbólica alabanza de Palafox: "y si estos escritos, por lo que tienen de conceptuosos, son partos del clarísimo entendimiento, con que Dios ha dotado a V. Excelencia; por lo que tienen de afectivos, son hijos de su voluntad, y por la que manifiesta tener a nuestra Santa, a sus hijos y a sus hijas: que por este nuevo título lo somos todos de V. Excelencia" (XLIX).

⁴⁷ En *La perfecta casada* (1583), fray Luis escribía: "Lo que aquí decimos *mujer de valor* pudiéramos decir *mujer varonil*, como Sócrates, cerca de Jenofón, llama a las casadas perfectas; así que esto que decimos varonil o valor, en el original es una palabra de grande significación y fuerza [...] Quiere decir virtud de ánimo y fortaleza de corazón; industria y riquezas y poder y aventajamiento, y, finalmente, un ser perfecto y cabal en aquellas cosas a quien esta palabra se aplica; y todo esto atesora en sí la que es buena mujer, y no lo es si no lo atesora" (*Obras* 245). Elizabeth E. Leffeldt recuerda también la masculinización estratégica de Isabel I de Castilla que llevaron a cabo algunos de sus cronistas: "Flores, for example, despite his attempts to communicate an image of marital harmony, is the chronicler who presents Isabella as a *mujer varonil* (manly woman) in the aftermath of the campaign at Toro" ("The Gender" 52).

decenios asentada en los altares de la santidad, recurrir a sus cartas –que justamente hermanaban estrategias políticas con doctrina espiritual– para crear un proceso de asimilación entre ella y el propio Palafox era exactamente lo que el obispo necesitaba para restaurar su reputación en los círculos políticos y eclesiásticos, que desde hacía varias décadas eran testigos de los libelos que circulaban contra su persona.⁴⁸ La jugada es lo suficientemente inteligente, aunque peca de exageración barroca, para que sea fray Juan Pérez de Munebrega quien sutilmente inicie la defensa, que alcanzará su punto álgido con las palabras de Diego de la Presentación; de tal modo que cuando el lector se topa con las palabras del propio Palafox, su imagen de beato en vida y docto varón orientarán la lectura hacia los lugares pretendidos. Tampoco parece descabellado pensar que ya a las alturas de 1658 pululase por la orden carmelita la idea de que podría iniciarse, tras su muerte, un proceso de beatificación de Palafox, que efectivamente, se iniciará en Osma en 1666, tras hallar incorrupto el cuerpo del obispo: jesuitas y carmelitas encontrarán entonces, una vez más, un foco de disputas y será curiosamente fray Antonio de San José, procurador de la orden carmelita y comentarista del tercer y cuarto volumen de las cartas de santa Teresa, el postulador de la causa de beatificación del venerable Palafox entre 1772 y 1778.

Las notas de Palafox harán que esta primera edición se apegue aún más a ese halo dogmático, que ya se empezaba a percibir en el Ms. 12764. El interés suscitado por las cartas en el siglo XVII difícilmente logra traspasar el reino de las reliquias. La edición de 1658 evidencia, como afirma Chartier, que "[...] the preliminary materials in an old book state and articulate a complex set of relations with power that goes well beyond the strategy “of an influence on the public, an influence that – well or poorly understood and achieved – is at the service of a better reception for the text and a more pertinent reading of it” [Genette]" (*The author's* 138). Aunque las tensiones políticas de Palafox y de la orden carmelita recorran de manera evidente los paratextos de la edición, no logran desplazar esa función coercitiva de la lectura, que fijará, desde la palabra impresa, el carácter milagroso de las cartas que veíamos

⁴⁸ En 1698, fray Juan de la Anunciación, general de los carmelitas descalzos y rector del colegio de carmelitas descalzos de Salamanca, publicaba bajo el título *La inocencia vindicada* (Madrid, Imp. de Manuel Ruíz Murga), una respuesta a un papel anónimo que circulaba atacando la *Vida interior* de Palafox, y una vez más la santa carmelita encarnará el criterio de autoridad que servirá para justificar la doctrina expuesta por Palafox: "Aunque todos los buenos espíritus se derivan de un mismo origen, que es Dios; tiene cada uno sus notas características individuales, y se explican con sus estilos diferentes: y por eso es una de las más principales circunstancias para entenderlos hablar el mismo lenguaje. Fue este Prelado en todo, y por todo discípulo puntualísimo de los escritos, y doctrina soberana de Santa Teresa: y los tenía tan cursados, que en muchas ocasiones la copiaba los sentimientos y afectos, y a veces las cláusulas. Críanse con esta misma leche los hijos de esta prodigiosa y celestial mujer" (Fr. Juan de la Anunciación 46).

había empezado a forjarse en las páginas de la biografía de Ribera:

Y si los demás escritos de Santa Teresa para llevar a Dios almas han sido tan eficaces, yo estoy pensando que lo han de ser mucho más estas espirituales epístolas, porque la misma Santa dejó escrito en su *Vida* el provecho interior que sentía un sacerdote en sí mismo al leer aquello que le escribía; y que solo con pasar por ello los ojos, le templaba y ahuyentaba muy malas tribulaciones (Palafox XII-XIII).

CARTAS
DE LA SERAFICA,
Y MISTICA DOCTORA
SANTA TERESA DE IESVS,
MADRE, Y FVNDA D O R A DE LA RE-
formade la Orden de nuestra Señora del Car-
men de la Primitiua Obseruancia.

CON NOTAS
DEL EXCELENTISSIMO, Y RE-
VERENDISSIMO SEÑOR DON IVAN DE
Palafox, y Mendoza, Obispo de Osma, del Con-
sejo de su Magestad, &c.

Primera portada de la edición de las cartas de 1658

CARTAS
DE LA GLORIOSA MADRE SAN-
TA TERESA DE IESVS.

CON NOTAS

DEL EXCELENTISSIMO Y REVERENDISSIMO DON IVAN
de Palafax y Mendoza, Obispo de Osma, del Consejo de su Magestad.

RECOGIDAS

POR ORDEN DEL REVERENDISSIMO PADRE FRAY
Diego de la Presentacion, General de los Carmelitas
Descalços de la primitiva Observancia.

DEDICADAS

A LA Magestad DEL REY DON FELIPE

Quarto Nuestro Señor.

TOMO PRIMERO.

PRIMERA PARTE.



Con licencia. En Zaragoza, Por DIEGO DORMER: Año 1658.

Segunda portada de la edición de las cartas de 1658

LOS LIBROS
DE LA MADRE
TERESA DE IESVS
fundadora de los monesterios
de monjas y frayles Carme-
litas descalços de la pri-
mera regla.

*En la hoja que se sigue se diz en los li-
bros que son.*



EN SALAMANCA.

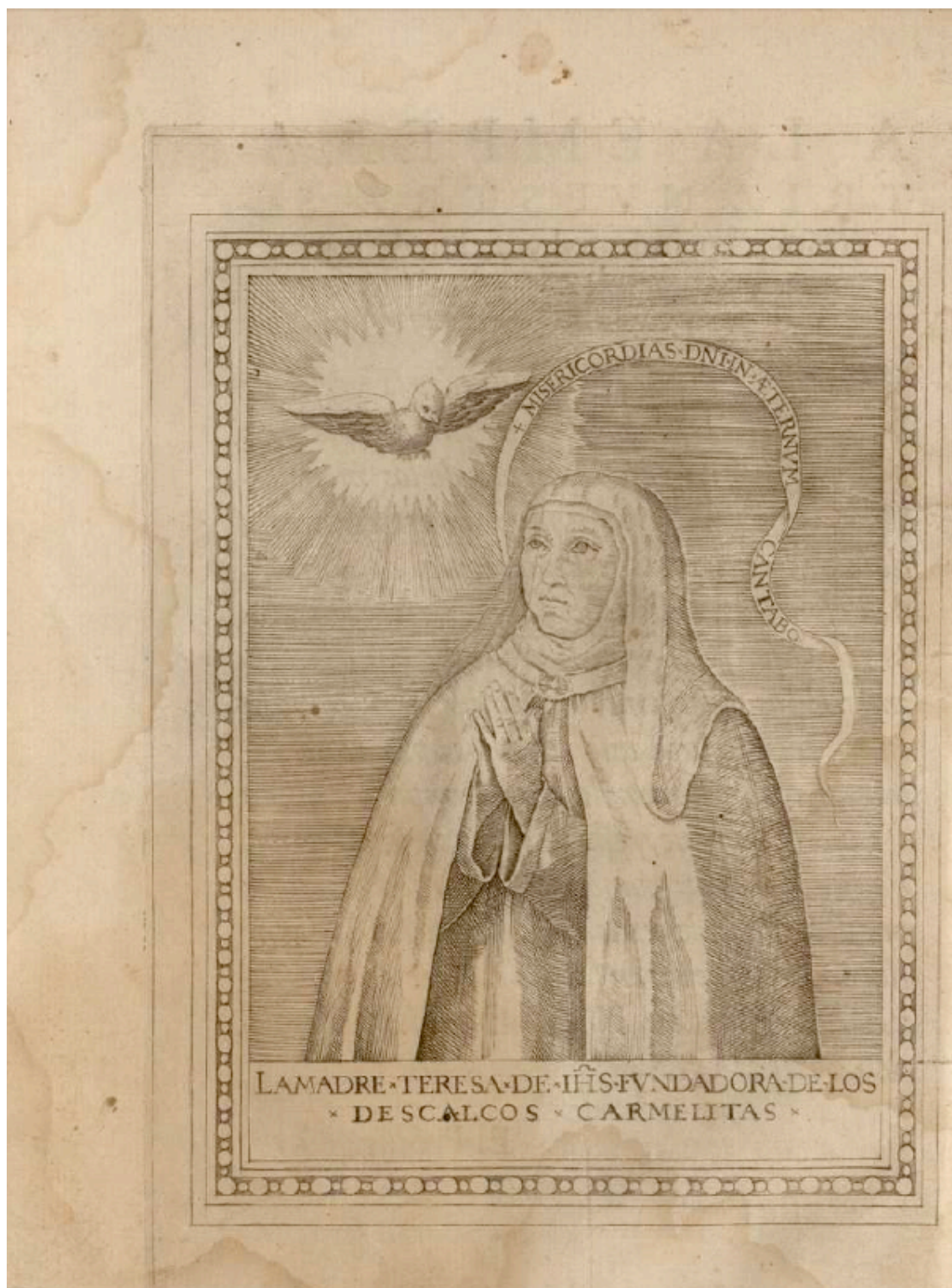
Por Guillelmo Foquel.

M. D. LXXXVIII.

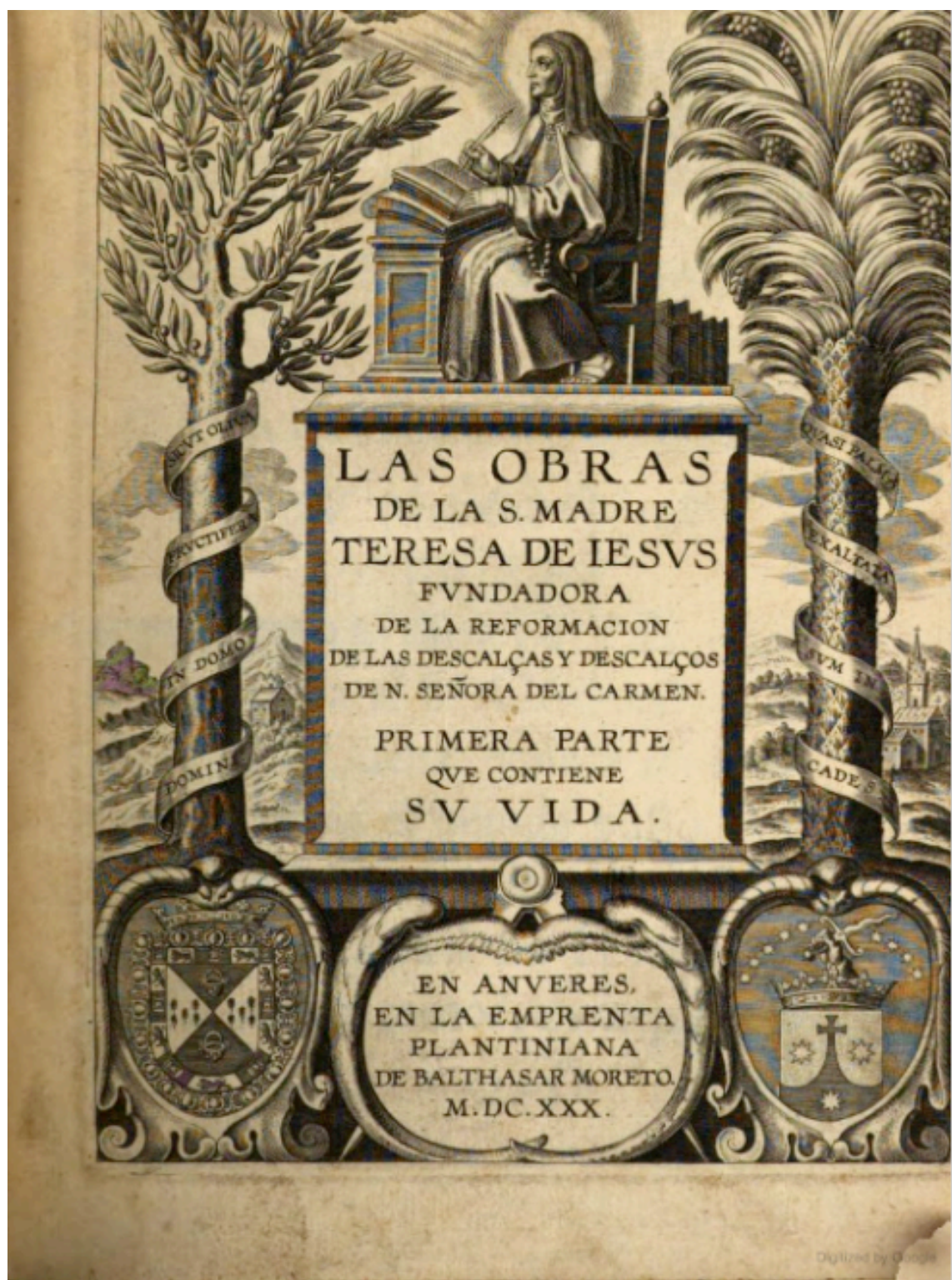


Biblioteca Nacional de España

Portada de la edición *princeps* de *Los libros de la Madre Teresa* de 1588



Grabado que acompaña la edición de 1588



Portada de la edición de la Imprenta Plantiniana de 1630

La historia editorial de las cartas de Teresa de Jesús ejemplifica a la perfección ese triángulo orientativo de la lectura, entre autor, lector y editor, en el que irremediabilmente vive todo texto. Si aceptamos el pacto de lectura propio de la escritura epistolar, y acordamos que el lector implícito, de las cartas teresianas es su destinatario explícito –problemático de por sí si tenemos en cuenta la tradición de la epístola bíblica, la lectura en comunidad de las cartas en los conventos reformados, e incluso, yendo más allá, la clara noción que tiene Teresa del "vínculo entre devoción y difusión impresa de las cartas" (Castillo Gómez, "Cartas desde" 159) como evidencia en una a Isabel de San Francisco: "devoción me ha puesto esta carta de San Francisco, que se podía imprimir" (Carta a María de San José, 7 de diciembre de 1576, 353)–, nuestro triángulo se reduciría, entonces, a la tensión generada por la libertad interpretativa del lector y las estrategias coercitivas de comentaristas y editores: "de estas estrategias, unas son explícitas y recurren al discurso (en los prefacios, en los avisos, en las glosas, en las notas) y otras implícitas, y hacen del texto una maquinaria que debe imponer, necesariamente, una justa comprensión" (Chartier, *Libros* 43).⁴⁹

La edición de Palafox, supervisada por los carmelitas, creaba desde la antesala de la lectura –la carta de Palafox a Diego de la Presentación, general de los Carmelitas Descalzos, la respuesta de Diego de la Presentación al obispo de Osma, el prólogo, las dos aprobaciones y la advertencia– un horizonte de expectativas en el lector, que sabía que se encontraría con cartas que, al igual que los libros ya publicados de la madre carmelita, servían "para pública utilidad de la Iglesia" puesto que Santa Teresa "con lo que dice en ellas nos alumbra de lo que debemos aprender, y con lo que estaba obrando al escribirlas de lo que debemos obrar" (Palafox XXVII).⁵⁰ Gracias, por tanto, a los paratextos, los comentarios y la mutilación y

⁴⁹ Tanto la lectura en voz alta dentro de la comunidad del convento, como los destinatarios múltiples de muchas de las cartas y la conciencia que posee Teresa de Jesús del potencial apostólico de ciertas cartas si dieran el salto a la difusión impresa nos invitan a problematizar de nuevo las ideas exploradas en la Introducción acerca de la supuesta identificación sin fisuras entre los destinatarios explícitos e implícitos de una carta.

⁵⁰ La edición de fray Luis de León había gozado de una inmensa popularidad. Se reedita doce veces entre 1588 y 1634: 1589 (Salamanca, Guillermo Foquel), 1592 (Zaragoza, Angelo Tavano), 1594 (Nápoles, Carmelitas Descalzos), 1597 (Madrid, Imp. Real, a costa de Juan Flamenco), 1610 (Bruselas, Roger Velpio; añade las *Fundaciones*), 1612 (Bruselas, Roger Velpio; reimpresión de la de 1610), 1613 (Valencia, Pedro Patricio Mey; reimpresión de la de 1612), 1622 (Madrid, Luis Sánchez), 1623 (Zaragoza, Pedro Caborte, a costa de Juan Bonilla y Pedro Bono), 1627 (Madrid, Viuda de Luis Sánchez) y 1634 (Madrid, Imp. de Diego Díaz de la Carrera). En 1630, aparecían además *Las obras de la Santa Madre Teresa de Jesus, Fundadora de la Reformación de las Descalças y Descalços de N. Señora del Carmen* en la Imprenta Planitina de Baltasar Moreto (Amberes). La edición en tres

alteración de parte del contenido de las cartas, se fue levantando un sólido dique de contención, que anulaba cualquier amago de libertad de interpretación, para asegurar una *correcta* y ortodoxa comprensión del epistolario:

Con esta ocasión, no puedo dejar de advertir, que habiendo yo leído algunas cartas de la Santa Reina Doña Isabel, la Católica, gloriosa Princesa, y de las mayores que han visto los siglos, he reparado se parecen muchísimo los estilos de esta gran Reina, y de la Santa; no solo en la elocuencia, y viveza en el decir, sino en el modo de concebir los discursos, en explicarlos, y en las reflexas, en los reparos, en dejar una cosa, tornar otra, y volver a la primera sin desaliño, sino con grandísima gracia. Y porque puede ser que me haya engañado en esto, lea quien quisiere, y examine este reparo en las dos cartas, que se hallan de esta esclarecida reina en la *Crónica elegante de la Orden de San Jerónimo*, escrita por el Reverendo y elocuente padre fray José de Sigüenza; y las escribió a aquel grande, y espiritual prelado, Arzobispo de Granada, el Ilustrísimo don Fray Hernando de Talavera, de la misma orden, su confesor: y podrá ser que aprueben mi dictamen, y son dignas de leerse, y venerarse por muchas razones, y desearía que se imprimiesen al fin de estas cartas. Yo confieso que cuando las leí, habrá como seis años, hice concepto de que eran tan parecidos esos dos naturales entendimientos, y espíritus, de la señora Reina Católica, y de Santa Teresa, que me pareció, que si la Santa hubiera sido Reina, fuera otra Católica Doña Isabel, y si esta esclarecida Princesa fuera Religiosa (que bien lo fue en las virtudes) fuera otra Santa Teresa: y habiendo vuelto ahora a leerlas, por si me he engañado, me he confirmado en el mismo dictamen (Notas a la carta X del Tomo I, dirigida a Luisa de la Cerda, f. 125).

De este modo, las desviaciones de la norma de la palabra teresiana, que algún astuto lector podía haber entresacado de las líneas de su epistolario, quedaban inscritas dentro de los márgenes de la más estricta ortodoxia representada por el mito de pureza de sangre, feminismo cristiano e ímpetu varonil, que se había construido alrededor de Isabel I de Castilla.⁵¹ El deseo de Palafox de imprimir las dos cartas de la reina católica a continuación

volúmenes dedicada al Conde Duque de Olivares incluía además de las obras impresas por fray Luis, las *Exclamaciones*, los *Conceptos del amor de Dios* (que se habían impreso por vez primera en Bruselas en 1611 acompañados de los escolios de Gracián), las *Siete meditaciones sobre el Pater Noster* y las *Fundaciones*. Para un breve estudio de esta edición, ver: Fernando Bouza, "Teresa de Jesús, Olivares y la edición Plantiniana de las obras de la S. Madre O de la Palma (1630)" en <<http://avisos.realbiblioteca.es/?p=article&aviso=84&art=1116>>. Para una relación sistemática de los impresos de las obras completas de Teresa de Jesús, ver: Silverio de Santa Teresa, *HCD* vol. 7, pp. 662-696 y Manuel Diego Sánchez, *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*. Editorial Espiritualidad, 2008, pp. 82-91.

⁵¹ Giuliana di Febo estudia cómo el franquismo perpetuó este hermanamiento de Isabel la Católica y Teresa de Jesús en su rol de instructoras de las masas femeninas. Ambas mujeres se convirtieron en madres de la raza hispánica y representantes del sano feminismo cristiano, que tanto el franquismo como la institución católica estaban tratando de imponer a las masas femeninas: "La función de modelo-guía de las mujeres ejercida por Teresa e Isabel está relacionada con la gran y específica marginación a que el franquismo relegó a las mujeres. Ya desde los años 30, Teresa e Isabel fueron utilizadas en contra de las tendencias emancipadoras que iban emergiendo en los años de la Segunda República y como encarnación de ese feminismo cristiano, entendido sobre todo como modelo antagonista del feminismo laico" (di Febo 102).

de las de la reformadora carmelita se vio cumplido en 1762 en la publicación de las *Obras del Ilustrísimo y excelentísimo, y venerable siervo de Dios, don Juan de Palafox y Mendoza* (Madrid, Imp. de don Gabriel Ramírez, 1762), donde efectivamente, en el tomo VII dedicado a las *Cartas y Avisos de Santa Teresa de Jesús*, se incluían las epístolas de Isabel a su confesor, Hernando de Talavera (313-342). Conviene recordar aquel magistral artículo de Claudio Guillén en el que nos demostraba cómo el género picaresco se configuró –y sucedió igual que podía no haber sucedido– gracias, en buena medida, al culto editor de Madrid, Luis Sánchez –quien por cierto imprime en 1611 la edición revisada de *Los libros de la Beata Madre Teresa de Jesús*–; que en 1599, nueve semanas después de la aparición del *Guzmán de Alfarache*, se decide a imprimir el *Lazarillo de Tormes*, la obrita de 1554 ya olvidada por los lectores. Desde entonces, el *Guzmán* y el *Lazarillo* irían de la mano, editándose exactamente en las mismas ciudades españolas, hasta que Cervantes en boca de su galeote, Ginés de Pasamonte, terminase de darle el primer empujón a una difusa tipología del género picaresco: "Es tan bueno –respondió Ginés– que mal año para *Lazarillo de Tormes*, y para todos cuanto de aquel género se han escrito o escribieren" (Cervantes 243).

Aunque al estudiar el epistolario teresiano, estemos muy lejos de ese efervescente punto crítico en el que empieza a fraguarse un género literario, el ejemplo nos ayuda a entender hasta qué punto el modo de transmisión, recepción e interpretación de un libro –del artefacto tangible que se comercializa y los lectores poseen y leen porque "whatever they may do, authors do not write books. Books are not written at all. They are manufracted by scribes and other artisans [...] by printing presses and other machines" (Stoddard 4)– depende de fuerzas, que están muy lejos de la órbita de control del autor empírico de un texto.

Editores y lectores dictaron el destino del epistolario teresiano: la buena acogida de la edición de Palafox –se traduce al francés (París, 1660) y al italiano (Roma, 1660) y se reedita en 1661 en Amberes en la Imprenta Plantiniana– hizo que desde la cúpula carmelita se decidiese continuar con el proyecto de publicación de las cartas. Fallecido Palafox en 1659, el padre fray Pedro de la Anunciación se encarga de ensamblar en un volumen manuscrito, el Ms. 19346 de la Biblioteca Nacional, las cartas que se incluirán en el tomo II del epistolario.⁵² Fray Pedro de la Anunciación heredará, en su tarea de editor, la pauta marcada

⁵² En 1767, Manuel de Santa María incluye en el volumen una pequeña nota manuscrita: "Formadas y dispuestas por Fr. Pedro de la Anunciación, lector de este colegio, de donde pasó prelado a Pamplona y a pocos días de tomado la posesión murió año de 1670, según por incidencia se escribe en el libro de los difuntos de esta casa, fol. 23. Antecedan otras Noticias de Cartas, de letra de N.V.P.Fr. Alonso de la Madre de Dios (entre copias de otras dos de mano diferente). Lo cual todo esparcido en la

por su precursor manteniendo una ordenación jerárquica por destinatarios, ajeno a una lógica disposición cronológica. Aunque sus notas se despegarán de la palabrería barroca de Palafox, la intención principal sigue siendo destacar el carácter espiritual y doctrinal de las epístolas: "Esta es, a mi ver, una de las grandes excelencias de nuestra Santa, despedir tantos rayos de doctrina en unas cartas familiares, y domésticas, y derramar tantas luces de espíritu entre negocios de tierra, en que se conoce cuán endiosado estaba aquel corazón, y que la crió Dios para Doctora, y Maestra de las almas" (Pedro de la Anunciación, vol. II, f. 3v). Veían así la luz 107 nuevas cartas en la imprenta de Francisco Foppens en Bruselas en 1674. Es comprensible que la concisión y la sobriedad de las "notas como literales, para declarar los puntos y materias que contienen" (Pedro de la Anunciación ff. 4-5) de la edición del fray Pedro de la Anunciación en fechas ya más alejadas de la canonización de santa Teresa y sin el respaldo de Palafox expliquen el escaso éxito del volumen: el volumen segundo de las cartas se reimprime tan solo siete veces en casi ochenta años y el epistolario no conocerá nuevos tomos hasta bien entrado el siglo XVIII.⁵³ Pero aunque las prensas se paralizaran, la tinta siguió corriendo y en el siglo XVIII, tan hostil a la desmesurada espiritualidad barroca, verán la luz las más excelentes y eruditas copias manuscritas del epistolario.

Antes de continuar, conviene plantearse una serie de cuestiones, que nos invitan a poner en tela de juicio estas afirmaciones sobre la popularidad de las primeras ediciones del epistolario, que de forma generalizada han circulado entre los editores y estudiosos del mismo desde comienzos del siglo XX para avanzar hacia una comprensión más intrahistórica del epistolario: ¿quién leía las cartas de santa Teresa a mediados del siglo XVII?, ¿de dónde nace la popularidad que impulsa las reediciones del volumen anotado por Palafox?, ¿cómo se leía el epistolario teresiano en la España barroca?

Para aproximar una respuesta a estas preguntas habría necesariamente que volver la vista hacia el primer eslabón de la cadena: ¿quién tenía acceso a la lectura en los siglos XVI y XVII? Ante los valiosos pero resbaladizos datos históricos que parecen corroborar que hacia mediados del siglo XVII un 69% de los madrileños sabía firmar sus nombres (Nalle 69), creo que conviene hacer dos matices cruciales: por un lado, entender la alfabetización "not as a self-evident phenomenon but as a complex of social facts that corresponds to all of the

librería cada cuaderno y aún hoja, por su lado, roído ya en parte de los ratones, acabo de asegurar en este códice hoy 31 de oct. de 1767, Fr. Manuel de Santa María, Archivista" (Ms. 19346, h. I).

⁵³ Tras la edición de 1674, el tomo II conocerá las siguientes ediciones: Madrid, Imp. Bernardo Villa Diego, 1678; Barcelona, Imp. Martín Gelabert, 1700; Bruselas, Imp. M. M. Bouquet, 1742; Madrid, Imp. Mercurio, 1752; y también se traduce al italiano (Venezia, Imp. Beglioni, 1690 e Imp. Zerletti, 1754-55) y al flamenco (Gante, Imp. Michael Maes, 1700).

following questions: who reads? Who writes? In what determinate circumstances? For whom?" (Guillory cit. en Ferguson 115), y, por otro, que "no saber leer en una sociedad donde no lo hace la mayoría de sus miembros, no implica para esas mujeres vivir al margen de la cultura del escrito, que adquieren por vía oral a través de cauces variados: en el hogar con las lecturas en voz alta, en la iglesia por medio de los sermones, en la calle a través de los cantares, la recitación o la lectura pública, en el claustro, etc." (Baranda Leturio 21).⁵⁴ Una rápida revisión de algunos de los inventarios conservados de conventos, monasterios y bibliotecas particulares españoles del siglo XVII,⁵⁵ nos hace pensar que la difusión del epistolario rara vez traspasó el reino de los archivos conventuales mientras que *Los libros de la Madre Teresa* editados por fray Luis, así como ediciones individuales de las *Moradas*, sí que se encuentran en buena parte de las bibliotecas particulares consultadas de la primera mitad del siglo XVII.⁵⁶ Aún así, en las bibliotecas conventuales en las que se encuentra el epistolario, solo aparecen los dos primeros tomos –dejando entrever que a finales del XVIII

⁵⁴ Me remito a los datos recopilados en el estudio de Sara T. Nalle: "During the sixteenth century reading appears to have spread into the lower classes of Spanish society, so that levels of literacy were much higher in early modern Spain than scholars have estimated previously [...] At mid-century in Madrid 69 per cent of Madrileños could sign their names, while in the district of Toledo between 1601 and 1650, 62 per cent of male defendants appearing before the Inquisition could sign theirs. During the same period in the neighbouring district of Cuenca, according to my research in the Inquisition archives, 52 per cent of male defendants from the diocese stated they could read. Further north, in Galicia, the tax rolls from the city of Santiago reveal that in 1635, 52 per cent of male heads of household could sign their names. The literacy rates obtained for women were far lower and less reliable, since women seldom appeared in any of the sources used except testaments. [...] The most literate Castilian women came from Madrid, where in 1650 one quarter of female testators could sign their wills. In the district of Toledo only 7 per cent of female deponents knew how to sign, and in Santiago even fewer women were literate" (69).

⁵⁵ Asumo que solo podemos confiar parcialmente en la información recibida a través de los inventarios estudiados de los siglos XVI y XVII puesto que dejan de lado las lecturas de las clases medias de la población, cuyos bienes rara vez eran inventariados, pero que, como ha demostrado Sara T. Nalle, leían, poseían, conocían, revendían e intercambiaban libros: "Most studies of book-owning have relied on wills from city archives. Obviously, the urban nature of the wills reflects certain social groups and excludes others. Moreover in Castile an inventory of possessions was drawn up only under special circumstances. These limitations can lead to surprising results, such as Bennassar's discovery of just forty-five private libraries in one of Castile's largest and wealthiest cities [Valladolid] or in Cuenca, where my review of some 400 testaments from a 120-year period yielded under ten references to a book" (77).

⁵⁶ Por ejemplo, en los inventarios de bibliotecas particulares recogidos por Trevor Dadson aparecen *Los libros de la Madre Teresa* en la biblioteca de Alonso de Barros (1604), Diego de Silva y Mendoza, Conde de Salinas (1630), Antonia de Ulloa, Condesa de Salinas (1605), Francisca de Paz Jofre de Loysa (1626) y una edición individual de las *Moradas* en el fondo de la librería de Cristóbal López (1606). En los inventarios de bibliotecas de mujeres del siglo XVI recopilados por Pedro M. Cátedra y Anastasio Rojo, la edición de 1588 de *Los libros de la Madre Teresa* se encuentra en las bibliotecas de doña Juana Manrique de Lara (28 ejemplares), doña Antonia de Cartagena (2 ejemplares), doña Luisa Enríquez (45 ejemplares; posee también un *Camino de perfección* de 1585) y encontramos otro ejemplar de *Camino de perfección* en el inventario de los bienes de Isabel de Cabrera (7 ejemplares).

el interés en el epistolario teresiano había decaído enormemente—: entre las 3013 obras impresas de la biblioteca de las Descalzas Reales, 23 son libros de Teresa de Jesús y dos de ellos corresponden a los dos primeros tomos del epistolario (1658 y 1674), lo mismo ocurre en el Monasterio de las Huelgas de Burgos (615 obras impresas), en la Encarnación de Madrid (2210 obras impresas) y en las Agustinas Recoletas de Salamanca (más de 800 obras impresas).⁵⁷

Parece plausible deducir, por tanto, que el epistolario debió el grueso de su difusión a la red de comunicación establecida entre los conventos carmelitas, que a mediados del siglo XVII ya se habían instalado en Portugal, Italia, Flandes, Polonia y en territorios correspondientes a las actuales Colombia, México, Perú, Ecuador y Brasil.⁵⁸ Aunque Jerónimo Gracián muriera en 1640, sin llegar a conocer las ediciones impresas del epistolario, en sus cartas vemos el empeño, heredado de ese afán de unidad entre los conventos reformados que mostró siempre Teresa de Jesús para que existiese una circulación de libros e intercambio de ideas entre los conventos descalzos:

He dado por traza dar a estas [Carmelitas de Cracovia] algunos libritos míos breves, que se pueden enviar en cartas [...] para que enviándolos las unas a las otras en cartas, se comuniquen y traten, que cuando la Santa madre era viva, gustaba mucho de esta unión (Carta a Juliana de la Madre de Dios, 2 de enero de 1613, *Obras*, t. III, 461).

Los libros de San José que ahí están, paréceme que no será razón que se coman de ratones, sino que hagan una de dos cosas: o que los envíen a Sevilla para que de allí los carguen a Indias, y lo que de ellos se sacare puede aprovechar para esos conventos, pues no le faltarán amigos a la madre Juliana, priora de Sevilla, que se los encamine, o que los repartan todos por los conventos de Descalzas, enviando algunos a conventos más cercanos para que de allí los lleven a otros, o puédese hacer entrambas cosas, enviar alguna suma de ellos a Sevilla para las Indias y repartir otra suma de ellos. Al fin distribúyanlos como de cosa propia (Carta a las Carmelitas de Consuegra, 28 de julio de 1608, *Obras*, t. III, 405).

En 1633, el padre fray Juan de San Ángelo, rector del colegio de San Ángelo de

⁵⁷ La edición del primer volumen de las cartas, que conservan las Agustinas Recoletas de Salamanca posee un ex-libris, donde leemos: "este libro es de las Madres Recoletas de Medina del Campo, le dio el padre Antonio Moreno a su hermana Teresa de la Encarnación. Esta pide a quien lo tenga le encomiende a Dios. Yo teresa de Nuestro Padre San Agustín, le uso" (17). No sorprende ni es significativa la presencia de tres ejemplares de las *Cartas* anotadas por Palafox en la inmensa biblioteca de 6.000 volúmenes del bibliófilo Ramírez de Prado (1583-1658). (Entrambasaguas, t. I, 38).

⁵⁸ Desconocemos el número exacto de ejemplares de las *Cartas* que salieron de las prensas de Diego Dormer, pero siguiendo los datos aportados por Velasco de la Peña en su estudio sobre las imprentas de Zaragoza del siglo XVII, "la tirada de los libros oscilaba entre 700 y 1500 ejemplares" (51). Para un estudio detenido de la rápida expansión de los carmelitas en el siglo XVII, ver las historias de la orden de Silverio de Santa Teresa (1935-1952) y Joaquim Smet (1990).

Sevilla, hace un envío de libros a Nueva España, que incluye 22 obras de la madre Teresa, "para que se siga la orden que el dicho padre rector le avisa en repartirlos en la provincia" (cit. en Rueda Ramírez 352), y todavía a las alturas de 1730 en un envío de libros al convento de carmelitas de San José en Cartagena de Indias, encontramos "2 juegos de la obra de Santa Teresa" y "12 compendios de la obra de Santa Teresa" (cit. Márquez Macías 12). La publicación impresa de las cartas debe entenderse como consecuencia de la vertiginosa popularidad que recibió santa Teresa en la España barroca gracias a su canonización, pero aún así las cartas seguían planteando problemas genéricos –no eran un tratado espiritual como las *Moradas*, ni una autobiografía como la *Vida*, ni una crónica como las *Fundaciones*, ni un modelo de conducta como el *Camino*–, que les impidieron gozar de la popularidad de la que gozaban las otras obras impresas de Teresa de Jesús.

Aunque en el siglo XVIII quedaban ya muy lejos los tiempos gloriosos de la canonización, será precisamente en 1757 cuando fray Pablo de la Encarnación, general de los carmelitas descalzos, les encargará a fray Tomás de Aquino y fray Manuel de Santa María que sacasen "un puntual y exacto traslado" (Ms. 13245, f. 2) de las cartas originales de santa Teresa conservadas en los conventos de Valladolid y Sevilla con el fin:

de que nuestra sagrada religión y todo el mundo gocen en su pureza, su doctrina celestial, mancillada en parte por las muchas ediciones que han estado a el cuidado de los extraños, en las que se han ido acreciendo unos yerros a otros dando a veces (aunque no en cosa sustancial), muy otro el texto de la Santa Madre, y deseando corregirlos por sus fuentes originales, con la más escrupulosa atención y dar a luz una nueva edición de todos sus escritos, que enmiende los descuidos de las pasadas y sea norma y segura regla de todas las posteriores (Ms. 13245, ff. 2-2v.).

El resultado será el Ms. 13245 de la Biblioteca Nacional: un volumen en pergamino que lleva por título en el tejuelo *Copia de manuscritos de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa*, aunque se compone casi en su totalidad de copias de las cartas de la fundadora carmelita. Manuel de Santa María se encargó de transcribir, con una erudición admirable, las copias conservadas en Valladolid, y también los autógrafos y originales de los conventos de Alba de Tormes, Peñaranda de Bracamonte y Salamanca.⁵⁹ Decía Silverio de Santa Teresa que "no hay palabras para encomiar como se merece esta labor paciente y perfecta del modestísimo y piadoso descalzo" (Silverio de Santa Teresa LXX): la copia es, sin duda, la más erudita y cuidadosa; con traslados notariales, sellos de placa, estudio y cotejo de la letra,

⁵⁹ Transcribo en el "Apéndice documental" lo más destacable de la descripción e indagaciones de Manuel de Santa María sobre el código de cartas de Valladolid.

descripción de los originales, fuentes de procedencia y detallada historia del "cuaderno manuscrito en folio con una cubierta de raso liso morado bordada de hilo de oro con botones de hilo de plata y abrazaderas de lo mismo a los extremos y medios" (Ms. 13245, f. 4-4v.) en el que se conservan las cartas de Santa Teresa. Mantiene un procedimiento de transcripción uniforme a lo largo de todo el volumen: localiza las cartas, las transcribe, describe el lugar en el que se conservan (relicario, cuadro, etc.) y se da certificación notarial de la copia.

Sentidas lamentaciones por la pérdida y falsificación de los autógrafos epistolares acompañan las fieles transcripciones de fray Manuel:

¡Válgate Dios por desgracia de Teresa en orden a sus escritos! —exclama el fraile carmelita— ¡Que habiendo estos salido de su puño tan puros e inmaculados se hallan hoy tantas mancillas en ellos! Pues aunque es verdad que el sol no lo deja de ser por los eclipses, también lo es, que no puede por entonces comunicar tan de lleno sus luces (Ms. 13254, f. 81v).

La segunda parte del manuscrito incluye las cartas que fray Tomás de Aquino transcribió del convento de Sevilla por mandato también del padre Pablo de la Concepción para que "con rigurosa imitación de los originales, no solo en lo sustancial de su sentencia, sino aún en los descuidos, puntuación, uso de letras y otra cualquier práctica que advirtiere en su escritura" (Ms. 13245, f. 324) copiase las cartas y

¶ Fol. 60. vuelta. Los diez ultimos renglones son de N. P. Fr. Nicolas de Jesus Maria (cuya letra conozco muy bien) Comienzan en aquellas palabras: /+ Jhus m^r/ y acaban con aquellas: /fr Nicolas^r/ No va todo de tinta verde por la impertinencia de la tinta. ¶ Fol. 65. vuelta. lin. 18. marg. /esto dice n^{ra} m^e porq^e Murmuraron porq^e ebie pa la fundacion de granada a dos mojas desde sevilla en un coche aqui se vera la opinion de n^{ra} m^e.

TABLA IX.

Letras, Syllabas, Dicciones, y abun Clausulas, que se hallan en los Originales testadas de mano agena, y lo van de tinta verde en esta copia

¶ Fol. 9. vuelta. lin. 16. /quite el mal de m^e/ ¶ Fol. 19. vuelta. lin. 15. /sa jeronimo/ ¶ Fol. 21. lin. 12. /sa jeronimo/ ¶ Fol. 32. vuelta. lin. 20. /na/ ¶ Fol. 40. lin. 13. /fray bartolo/ ¶ Fol. 41. vuelta. lin. 19. /brianda/ ¶ Fol. 44. vuelta. lin. 12. y 13. /fo no acabo de eteder como se a avido e estos negocios/ ¶ Fol. 46. vuelta. lin. 3. /a el p^e gracia/ ¶ Fol. 50. lin. 10. y 11. /tro hermano/ ¶ Fol. 51. lin. 28. /del p^e gracia/ ¶ Fol. 52. lin. 14. /y dela m^e/ ¶ Fol. 54. lin. 6. /sa jeronimo/ ¶ Alli. lin. 10. /beatriz/ ¶ Alli. lin. 19. /sa fco/ ¶ Alli. vuelta. lin. 3. 4. y 5. /a algunas cosas q^e osare apostar q^e e toda espana no a pasado e monesterios muy ffelajados la yn/ ¶ Alli. lin. 9. y 10. /da la perdicio q^e traya/ ¶ Fol. 60. lin. 12. /es no es bie q^e se q^e de sin castigo/ ¶ Fol. 61. vuelta. lin. 2. /e casa/ ¶ Fol. 63. vuelta. lin. 20. /de monte nj/ ¶ Fol. 64. vuelta. lin. 9. /o/

TABLA X.

Emmiendas en fuerza de alguna equivocacion de parte de el Copiante

Fol. 11. v. lin. 8. — /j/	Fol. 21. lin. 26. — /e/
Fol. 24. lin. 12 — /d/	Fol. 27. lin. 7. — /a/
Fol. 31. lin. 10 — /ff/	Fol. 48. v. lin. 27. — /e/
Fol. 5. v. l. 17 — /a/	Fol. 28. v. lin. 12. — /p/

Todas estas letras estan claras en la Santa, y son: /j/ /d/ /ff/ /e/ /a/ /e/ /a/ /b/ y por tales se han de tener, y lo rubro por deel Copiante

documentos de santa Teresa conservados en las Descalzas sevillanas. El Ms. 13245 se recrea, con detalle, en la rocambolesca historia de los autógrafos, la descripción paleográfica de la letra, la cuidadosa disección de cada carta, el eterno conflicto con los padres jesuitas y cómo se omitieron ciertos fragmentos de las cartas *pro bono pacis* con la Compañía, las penurias económicas para llevar a cabo las copias notariales, la misteriosa desaparición de ciertas cartas autógrafas, las largas disquisiciones conjeturando quién pudo haber estado detrás de ciertos tachones, e incluye también un valioso análisis de la ortografía y el léxico de Santa Teresa.⁶⁰

Y aunque las cartas, en manos de estos dos estudiosos carmelitas, y gracias al ilustrado empujón dieciochesco, fueron observadas por primera vez con lentes de crítica histórica y literaria, mucho de ellas quedaba todavía consignado al mundo de las reliquias: en una carta que le escribe fray Manuel de Santa María a su compañero, fray Tomás de Aquino, leemos,

Había de ver, mi P. Fr. Andrés, al santo viejo vizconde de Valoría ir en su coche al Convento de San Pablo abrazado con su carta y entrar con ella de ese modo, sin quererla soltar hasta entregarla por la suya en manos a los notarios. No dudo que a un corazón bien dispuesto le saltaran las lágrimas de gozo. Lo mismo a proporción hicieron los demás, confiando sus reliquias y franqueando sus archivos a pedimento de un mocoso, por verme precisamente con el hábito. Vamos claros, amigo, ya puede ser que yo me engañe, pero la obra no puede menos de ser muy del agrado de Dios: pues dejando a un lado lo que se ha vencido de puertas a dentro; todo lo demás se ha compuesto y facilitado tan bien que es para dar muchas gracias a Su Majestad. Y tenga en todo tiempo entendido N. M. La Religión que es mucho lo que la estiman en Valladolid. No hay que preguntar por la causa, porque quien ha de ser sino Teresa esa (Ms. 13245: ff. 316-316v).⁶¹

Una década después del inestimable trabajo de estos dos carmelitas, llegarían a las librerías los tomos III y IV del *Epistolario*, editados por el padre fray Antonio de San José y ajenos, contra todo pronóstico, al Ms. 13245. En Madrid, en la imprenta de José Doblado, se imprimían el tomo III, con 82 cartas, en 1771, y el tomo IV, en 1778, con 75 cartas y numerosos fragmentos. Las cartas de santa Teresa trascendían de nuevo a la permanencia de

⁶⁰ Sobre las omisiones llevadas a cabo en las cartas por asuntos relativos a la Compañía de Jesús, en la sección del manuscrito titulada "Correcciones que se han hecho en este venerable códice", apunta fray Manuel de Santa María: "quedando a la prudencia y alta consideración de nuestros superiores el comunicar, o no, a la luz pública, así dichas expresiones borradas, como algún otro punto, de que, por tocar tecla, pueda darse por ofendida alguna familia religiosa". (Ms. 13245, f. 85v) Las mutilaciones de asuntos tocantes a la Compañía continuarán afectando las ediciones del epistolario, como veremos, hasta finales del siglo XIX.

⁶¹ Incluyo la transcripción completa de la carta en el "Apéndice documental".

la letra impresa corrompidas y sepultadas por comentarios que las devolvían a su atalaya de exaltación barroca, aunque esta vez, al menos, bien ilustradas históricamente.

Hacia 1779, entra de nuevo en escena fray Manuel de Santa María, quien corrigió, de su puño y letra, con su ya conocida respetable autoridad, los tomos impresos anotados por Palafox y Antonio de San José: apunta datos históricos, corrige la cronología, coteja el texto con los autógrafos conservados y restaura los fragmentos que se habían omitido en las impresiones. Los volúmenes se remitieron al Archivo General de San Hermenegildo y de ahí pasaron, todos a excepción del tomo III que se perdió en idas y venidas durante los tiempos de la exclaustación, a la Biblioteca Nacional, donde hoy se conservan con las siglas Ms. 6613, Ms. 6614 y Ms. 6615. Sin embargo, las correcciones manuscritas de fray Manuel de Santa María volvieron de nuevo a caer en el olvido y en 1793, en la imprenta madrileña de José Doblado, llegaba a su fin esta primera fase de la historia editorial del epistolario con una reimpresión de los cuatro tomos, que incluía 371 cartas en total, réplica exacta de la edición anterior y repleta, por tanto, de mutilaciones y omisiones.

La historia editorial de las cartas se paralizará con esta edición de 1793, de la que todavía en 1851 hicieron una reimpresión calcada en Madrid los hermanos Castro Palomino. Habría que esperar hasta bien entrado el siglo XIX para empezar a disfrutar de ediciones, que volvieran la vista a los autógrafos y a los trabajos de copia y cotejo de los padres Manuel de Santa María, Tomás de Aquino y Andrés de la Encarnación. Fueron los editores franceses, Migne y Bouix, quienes en 1840 y 1861 respectivamente, dieron un primer giro hacia nuevas ediciones críticas.

Los extranjeros nos han precedido en este trabajo de restauración –escribía Vicente la Fuente– ¡Vergüenza grande para España! No ha sido poco que hayamos llegado a tiempo de poder dar la última mano a este trabajo, y que para mengua de nuestra patria recibiésemos las cartas de Santa Teresa restauradas y melodizadas por extranjera mano. Y esto ha faltado poco para que sucediera, si alguno de los extranjeros [...] hubiera tropezado con el rico tesoro que custodia nuestra Biblioteca Nacional (de la Fuente VI).

Efectivamente sería Vicente de la Fuente, quien en su edición de la Biblioteca de Autores Españoles de 1861, hiciera uso de los valiosísimos fondos de la Biblioteca Nacional para publicar un total de 405 cartas –incluyendo 17 inéditas y fragmentos que completan las ya publicadas–, aunque los acompaña, como ya hemos visto, de tendenciosos juicios críticos, datos históricos a veces inexactos y no se molesta en recurrir a los autógrafos epistolares conservados: "en realidad –afirma Teófanés Egido y Luis Martínez Rodríguez–, don Vicente, cuya forma de historiar es bien conocida, no hizo sino publicar con bastantes imperfecciones,

el material aprestado por los copistas carmelitas citados y que yacía, por avatares de la exclaustración, en la Biblioteca Nacional" ("Introducción" 58). Será en 1922 cuando los lectores puedan finalmente tener acceso a una edición cuidada y depurada del corpus epistolar teresiano gracias a la inmensa labor del padre Silverio de Santa Teresa. A partir de entonces, la historia editorial del epistolario estará vinculada a los nombres de los grandes teresianistas, Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink con sus edición en la Biblioteca de Autores Cristianos de 1959 y, después, su edición manual de 1982; Teófanés Egido y Luis Rodríguez Martínez con su edición de 1984 en *Espiritualidad*; y Tomás Álvarez con su reciente edición de 1997 en Monte Carmelo. Todas estas ediciones parten de la labor llevada a cabo por Silverio de Santa Teresa y, aunque se remiten a los autógrafos y a las copias manuscritas que acabamos de analizar, no contamos todavía con una edición rigurosa, que enfoque las cartas desde la crítica textual y filológica.

La agitada y expurgada historia editorial de las cartas de Teresa de Jesús resulta, a todas luces, comprensible. En un universo en el que "escribir podía no tener nada que ver con leer, con la recepción y comprensión de las ideas que se nos proponen" (Bouza, *Corre* 98), las cartas eran los artefactos idóneos para pasar a integrar ese mundo poblado por "textos táctiles", cuyo valor dependía de la "materlidad del contacto" (Bouza, *Corre* 98). Las cartas, documentos siempre marginados por el canon literario, fueron rápidamente desplazadas a un segundo plano y amparadas bajo el marbete de la ortodoxia que desde 1582 minimizó a Teresa de Jesús, haciéndonos olvidar que su conciencia de escritora, como veremos, ni desaparece ni se anula, sino que se expande y se matiza en su correspondencia.

CRONOLOGÍA DE LAS PRINCIPALES COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS DE LAS *CARTAS* DE TERESA DE JESÚS.

PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVII:

(i) ca. 1636: **Ms. 12763** (BNE) – *Correspondencia y otros papeles de Santa Teresa de Jesús*. En el tejuelo: *Caxón de N.S. Madre, N. 16, Traslado de cartas de la Santa*. Copia anónima – 176 cartas

(ii) 1654: **Ms. 12764** (BNE) – *Correspondencia y otros papeles de Santa Teresa de Jesús*. En el tejuelo: *Caxón de N.S. Madre, N. 36. Traslado de las cartas del Tom. 1º de la Santa, y otras cosas suyas*.

Copia de fray Juan de Jesús María – 66 cartas.

– 1658: edición de Palafox, tomo I. Imprenta de Diego Dormer, Zaragoza.

SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVII:

(iii) ca. 1670: **Ms. 19346** (BNE) – *Parte de las cartas y notas especialmente del Tomo 2 de los Epistolarios de Nuestra Madre Santa Teresa de Jesús*.

Copia de fray Pedro de la Anunciación

– 1674: edición de fray Pedro de la Anunciación, tomo II. Imprenta de Francisco Foppens, Bruselas.

SIGLO XVIII:

(iv) 1759-1760: **Ms. 13245** (BNE) – *Obras de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Jesús*.

Copia de fray Tomás de Aquino y Manuel de la Encarnación – 63 cartas.

–1771: edición de fray Antonio de San José, tomo III. Imprenta de José Doblado, Madrid.

–1778: edición de fray Antonio de San José, tomo IV. Imprenta de José Doblado, Madrid.

–1793: edición conjunta de los tomos I-IV. Imprenta de José Doblado, Madrid.

(v) 1794: **Ms. 18741/22** (BNE) – *Correspondencia y otros papeles de Santa Teresa de Jesús*.

Copia de Fray Antonio de San José - 105 cartas

PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX:

(vi) **Mss. 6613, 6614, 6615** (BNE) – notas manuscritas a los tomos impresos I, II y IV hechas por fray Manuel de Santa María.

2. INSCRIBIRSE EN LOS LÍMITES LEGÍTIMOS DEL DISCURSO: LAS CARTAS A JERÓNIMO GRACIÁN

La confesión es el lenguaje de alguien que no ha borrado su condición de sujeto; es el lenguaje del sujeto en cuanto tal. No son sus sentimientos, ni sus anhelos siquiera, ni aun sus esperanzas; son sencillamente sus conatos de ser. Es un acto en el que el sujeto se revela a sí mismo, por horror de su ser a medias y en confusión.

MARÍA ZAMBRANO, *La confesión: género literario*

En los tiempos en los que Teresa de Jesús vivía todavía en el convento de la Encarnación de Ávila, antes de embarcarse en su proyecto de reforma de la orden, Castilla asistía, desde hacía tiempo, a un tumultuoso hervidero de cambios históricos y socioculturales, que terminarían por transformar la mentalidad colectiva de la España del siglo XVI y que condicionarían, inevitablemente, la vida y la producción escrita de la monja carmelita. En el largo periodo que va desde 1492 –Edicto de Granada y llegada al Nuevo Mundo– hasta 1563 –año en el que se celebra la última sesión del Concilio de Trento–, Castilla vio cómo la momentánea apertura espiritual, iniciada en tiempos del Cardenal Cisneros, que había permitido la entrada de corrientes erasmistas en España, se truncaba a través de una exhaustiva política de rigidez espiritual –en 1525, se publicaba el Edicto de Toledo para frenar los grupos de alumbrados, y María Cazalla era condenada por el tribunal del Santo Oficio–.⁶² Unos años antes, en 1506, Felipe I creaba la figura del Correo Mayor de Castilla y entregaba su monopolio a Fernando de Tassis, iniciando así, un progresivo desarrollo del sistema postal, que alcanzaría su auge en tiempos de Felipe II. Entre tanto, Juana de Austria asumía la regencia de Castilla durante la ausencia de Felipe II entre 1554 –fecha en la que se imprimían en Burgos, Amberes, Medina del Campo y Alcalá de Henares las cuatro ediciones conocidas del *Lazarillo de Tormes*– y 1559 –año en el que aparecía el *Índice de Libros Prohibidos* de Valdés, y se celebraba el Auto de Fe de Valladolid, en el que fueron ejecutados otros cuatro hermanos de la familia Cazalla y

⁶² Los intentos por definir el movimiento alumbrado del siglo XVI han dado lugar a una extensa y bien conocida bibliografía. Siguen siendo esenciales las obras de Marcel Bataillon (*Erasmus y España*. FCE, 2007, pp. 166-226) y Alvaro Huerga (*Historia de los alumbrados (1570-1630)*. FUE, 1978). Para los inicios del movimiento, remito al libro clásico de Antonio Márquez: *Los alumbrados. Orígenes y filosofía*. Taurus, 1980. El proceso de María Cazalla ha sido transcrito y estudiado en: Milagros Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María Cazalla*. FUE, 1978.

una joven Ana Enríquez de veintitrés años, futura colaboradora de Teresa en sus fundaciones, era condenada a vestir el infame sambenito—. ⁶³

Son los años en los que la imprenta se populariza, ⁶⁴ el sistema postal se expande, ⁶⁵ los libros de espiritualidad en romance se prohíben, se ratifican los estatutos de limpieza de sangre, ⁶⁶ se mira con recelo cualquier amago de renovación espiritual, y en medio de este maremágnum, tiene lugar una prolífica hibridez de géneros literarios, que, entre el diálogo, la autobiografía y la epístola, terminará por dar lugar a la novela moderna. ⁶⁷ Estas fechas, tan deliberadamente seleccionadas, nos permiten trazar un mapa de las coordenadas de cambio, que circunscriben la antesala en la que se fueron forjando, lentamente, desde su entrada en el convento de la Encarnación en 1535, la mentalidad y la palabra de la Teresa de Jesús que conocemos, esa que nace con la fundación de San José de Ávila el 24 de agosto de 1562.

Es a partir de 1562, año en el que sale de la Encarnación para comenzar una reforma que, desde la pobreza y la clausura se acercase a la espiritualidad de los ermitaños del Carmelo primitivo, cuando Teresa de Jesús, paradójicamente, empezará a inscribirse como un activo agente de cambio en el panorama social y espiritual del que se había impregnado como carmelita en el convento de la Encarnación de Ávila y en sus largos periodos tanto junto a Guiomar de Ulloa como junto a Luisa de la Cerda. ⁶⁸ No es casual, por tanto, que las cartas

⁶³ En su relación del proceso de la familia Cazalla, Menéndez Pelayo narra los detalles de la sentencia de Ana Enríquez (tomo II, pp. 322-343).

⁶⁴ Como anotan Pedro Cátedra y María Luisa López Vidriero: "Castilla desempeñó durante el siglo XVI un importantísimo papel como centro de distribución del libro europeo y español. Sus ferias, en tanto que centros de adquisición y distribución, se surten de las más importantes ciudades productoras del libro europeo y peninsular [...] En Castilla se saluda pronto la nueva tecnología con gran entusiasmo. No es extraño, puesto que la introducción de la imprenta y, sobre todo, su desarrollo más maduro en tiempo de los incunables coincide casi exactamente con el proceso del asentamiento de la nueva monarquía de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, los Reyes Católicos" (55; 63).

⁶⁵ Jaime Ascandoni Rivero. "El correo durante el reinado de Felipe II." *Felipe II: la ciencia y la técnica*, coord. por Enrique Martínez Ruiz, Editorial Actas, pp. 253-274; María Montañez Matilla. *El correo en el tiempo de los Austrias*. CSIC, 1953; Carmen Rodríguez. "Infraestructura del epistolario de Santa Teresa. Los correos del siglo XVI." *ACIT*, 1982, vol. I, pp. 65-90 y Teófanés Egido. "El sistema postal de la Madre Teresa de Jesús." *Revista Espiritualidad* n. 203, 2014, pp. 465-496.

⁶⁶ En 1547, se aprobaban en la Catedral de Toledo con 24 votos a favor y 10 en contra los estatutos de limpieza de sangre promulgados por el Cardenal Silíceo (A. Sicroff, *Les Controverses des Statuts de "pureté de sang" en Espagne du XVe au XVIIe siècle*. Didier, 1960).

⁶⁷ No estoy afirmando que en el siglo XVI se opere una ruptura absoluta en relación a la Edad Media, sino más bien que se trata del momento incipiente en el que empieza a sentirse un cambio en la sensibilidad literaria. Como afirma Víctor Infantes: "[...] no olvidemos que [*El Lazarillo*] aparece entrometido en el cauce editorial de otros géneros que habían asentado la ficción de lo imaginario desde otras realidades casi verídicas a fuerza de una fantasía ya lejana; aunque nos tememos que mucho de ello parecía saber también el autor de *La Celestina* cincuenta años antes" (121).

⁶⁸ Teresa se instaló en casa de Guiomar de Ulloa entre 1555 y 1558, y después en 1561 durante la fundación de San José. Más adelante, cuando el marido de Luisa de la Cerda, Arias de Pardo de Saavedra, muere en 1562, el padre provincial del Carmelo, Ángel de Salazar, envía a la madre

conservadas de las que tenemos noticia, quitando el aislado billete a Alonso Venegrilla sobre el palomar de Gotarrendura, nazcan estrechamente vinculadas al proyecto fundacional.⁶⁹ El 23 de diciembre de 1561, en la primera carta que conservamos, Teresa le escribe a su hermano Lorenzo de Cepeda:

solo digo que personas santas y letradas les parece estoy obligada a no ser cobarde, sino poner lo que pudiere en esta obra, que es hacer un monasterio, adonde ha de haber solas quince, sin poder crecer el número, con grandísimo encerramiento, así de nunca salir, como de no ver si no han velo delante del rostro, fundadas en oración y en mortificación, como a vuestra merced más largo tengo escrito (63-64).

Y el 5 (?) de diciembre de 1563, en la segunda carta conservada, Teresa le dirigirá una súplica al concejo de Ávila para que apruebe la fundación de San José (70-71). Detrás de las fundaciones, se va a ir desarrollando un complejo armazón epistolar, destinado a trabar una red de comunicaciones, que iba a resultar esencial para el triunfo de la reforma teresiana.⁷⁰ Pero aunque aceptemos que las cartas de Teresa de Jesús –después del mencionado billete y la carta a Lorenzo, no volverá a firmar como doña Teresa de Ahumada– tengan su origen en un latido utilitario, debemos recordar que "as *écriture*, it [the letter] begins to involve the

carmelita a consolar a la noble toledana. En el palacio de Toledo, pasará Teresa de Jesús seis meses, de los que nos ha dejado una vívida narración en el capítulo 34 del *Libro de la Vida*: "Yo la había mucha lástima, y se la he, de ver cómo va muchas veces no conforme a su inclinación por cumplir con su estado. Pues con los criados es poco lo poco que hay que fiar, aunque ella los tenía buenos. No se ha de hablar más con uno que con otro, sino a el que se favorece ha de ser el mas quisto. Ello es una sujeción, que una de las mentiras que dice al mundo es llamar señores a las personas semejantes, que no me parecen sino esclavas de mil cosas. Fue el Señor servido que el tiempo que estuve en aquella casa se mejoraban en servir a Su Majestad las personas de ella, aunque no estuve libre de trabajos y algunas envidias que tenían algunas personas del mucho amor, que aquella señora me tenía. Debían por ventura pensar que pretendía algún interés" (34, 4-5).

⁶⁹ Me parece razonable mantener el billete a Alonso Venegrilla al margen del corpus epistolar de Teresa de Jesús: pensemos, como nos recuerda Castillo Gómez, que billetes y cartas no conformaban una unidad homogénea en las prácticas epistolares de los siglos XVI y XVII: "Mientras que las cartas, por lo general, se redactaban en folios o bifolios, plegados hasta obtener un cuadrado donde se anotaba el sobrescrito y se ponía el lacre; los billetes se escribían en medios pliegos, fragmentos y «pedaçicos» de papel [...] Los billetes, sin embargo, no solían requerir la misma formalidad textual, sino que su estructura era bastante más simple y, por lo general, carecía de algunas de las partes intrínsecas al discurso epistolar. Introducidos, llegado el caso, por una simple invocación en forma de cruz y una sencilla fórmula de saludo; seguía el texto, casi siempre breve y preciso, por lo común sin mención de la fecha ni del lugar de redacción" ("El mejor" 852; 855).

⁷⁰ Es probable que Teresa estuviera al tanto del rol crucial que jugaba la correspondencia dentro de la Sociedad de Jesús –el colegio de jesuitas de Ávila se funda en 1554 y, desde entonces, tendrá por confesores a los jesuitas Cetina (1555), Prádanos (1557) y Baltasar Álvarez (a lo largo de seis años desde 1558 o 1559)–: "When practicable, rectors were to write to the provincial and provincials write to the general as often as one a week; the general should respond to the provincials at least once a month, and the provincials respond just as often to the local rectors. [...] They [the Jesuits] set an ideal of frequent and frank communication" (O' Malley 63).

writer in a silent, creative process of self-distancing and self-modeling, leading perhaps, as in autobiography, to fresh knowledge or even to fiction" (Guillén, "Notes" 78). Partiendo siempre de la absoluta necesidad de comunicación que exigía el proyecto de la descalcez, las cartas de Teresa de Jesús lograrán situarse en ese terreno incierto donde se dan cita la esfera pública y la privada, dando lugar a una topografía del yo, que se desvía con frecuencia hacia una suerte de ficción narrativa.

La vida de Teresa de Ahumada anterior a la década de 1560 es una gran laguna opaca, a la que solo podemos acercarnos desde lo que nos narra la figura autorial, que desde el presente va reevaluando su propio pasado en el *Libro de la Vida*, cuya redacción definitiva finaliza en 1565.⁷¹ En tanto que texto autobiográfico, el *Libro de la Vida* participa de ese mecanismo narrativo que le es propio a toda autobiografía y que, como apunta Gitlitz en relación al *Lazarillo*:

The first reader is, as we have seen, the reporter him or herself. The reporter, from a perspective of here and now, and some degree of maturity, insight and reflection, and in some cases self-delusion "reads" the assemblage of scattered past events displayed in his or her memory, and selects from them those which are judged best to tell the intended story. Even at this first level of readership, self-readership, perspectives tend to be multiplied, for even in the most straightforward of autobiographies three entities coincide and share a single name (62-63).

En el caso del *Libro de la Vida*, esas tres entidades, que ponen en marcha la ilusión narrativa de la autobiografía, serán las diferentes Teresas que surgen de la reconstrucción del pasado y configuran el personaje protagonista (Teresa de Ahumada y Teresa de Jesús); la voz narrativa que asume la narración de los hechos, y *the authorial ego*, la Teresa de Jesús de carne y hueso que coge la pluma para escribir su historia y configura, desde su propia subjetividad, tanto la voz narradora como los personajes protagonistas.⁷²

⁷¹ En su trabajo "The Three Lives of the *Vida*: The Uses of Convent Autobiography", Alison Weber rastrea la lenta y compleja gestación del *Libro de la Vida*: "I will for the sake of simplicity reduce Teresa's *Life* to three clusters: first, a life of spiritual direction; second, a samizdat life, characterized by the semi-clandestine copying and circulation of manuscripts; and third, a life in print. [...] Teresa's spiritual autobiography, is the culmination of an eleven-year process of writing and rewriting" (108) – desde la primera cuenta de conciencia dirigida a Francisco de Salcedo y al Maestro Daza en 1554-55 hasta la llamada segunda redacción, que tiene por destinatario a García de Toledo, y de la que Teresa haría una copia para Juan de Ávila (Weber, "The Three" 109)–.

⁷² Adopto aquí la teoría de Gitlitz, quien hablando del *Lazarillo*, identifica estas tres entidades narrativas: "There are significant differences between the reconstructed protagonist of the remembered events (the "Lazarillos"), the narrative voice assumed in retelling those events (the "Lázaros"), and the authorial ego (in the case of the *Lazarillo*, anonymous) standing above the stage and pulling the strings of both the protagonist and the reporter" (62-63). En su libro *Teresa of Avila's Autobiography. Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth Century Spain*, Elena Carrera ha

Esta complejidad narrativa nos obliga a aceptar que quienes tratamos a día de hoy de rescatar lo que fue la vida de Teresa de Jesús en los años previos a la aparición de documentos epistolares adscritos al presente vital de la autora, hemos necesariamente de mirar con cautela los hechos relatados, de enjuiciar constantemente la voz que nos va contando su historia.⁷³ Acontecimientos como el proceso contra María Cazalla, el auto de Valladolid y, sobre todo, el impacto causado por las prohibiciones del *Índice* de Valdés hubieron necesariamente de bloquear el discurso autobiográfico de Teresa de Jesús – podemos plantear, por ejemplo, que es más que probable que si Teresa hubiera escrito su vida con fecha anterior a 1559, ahora contaríamos con una relación más detallada y cristalina de sus lecturas–.

Saliendo un poco de mi camino, me atrevo a traer aquí la pregunta, que con frecuencia sobrevuela la lectura del *Libro de la Vida*: ¿leyó Teresa de Jesús el *Lazarillo de Tormes*? Es arriesgado afirmar, rotundamente, que Teresa leyó la obrita de 1554 –pensemos que el *Lazarillo* solo gozó, en un primer momento, de cinco años de vida impresa al ver truncada su trayectoria por el *Índice*– aunque es cierto que tanto el prólogo del *Libro de la Vida*,⁷⁴ como el capítulo VII de las *Meditaciones sobre los Cantares*⁷⁵ tienen similitudes demasiado llamativas con la conocida entrada de Lázaro en la escena de la literatura española: "Yo por bien tengo que cosas tan señaladas, y por ventura nunca oídas ni vistas, vengan a noticia de muchos y no se entierren en la sepultura del olvido, pues podría ser que alguno que las lea halle algo que le agrade, y a los que no ahondaren tanto los deleite [...]" y

estudiado este proyecto de *self-construction* de Teresa de Jesús en el *Libro de la vida* en relación a los referentes de autoridad que circulaban en el siglo XVI (163-191).

⁷³ "The purity-of-blood statutes required people to mask their past; the Inquisition required them to be circumspect about their present. They had to write the past life that they remembered and the current life that they were living for themselves and their divine judge and for their public readers all at the same time. They had to be a private person and simultaneously wear a public persona" (Gitlitz 60).

⁷⁴ "Quisiera yo que, como me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho, me la dieran para que muy por menudo y con claridad dijera mis grandes pecados y ruin vida" (*Libro de la Vida*, Prólogo, 1).

⁷⁵ Eugenio Asensio señalaba esta similitud: "He intentado aportar algún dato nuevo a la fortuna del *Lazarillo* durante ese largo hiato de tiempo. A veces, con la ciega obsesión del rastreador, me ha parecido encontrar su huella en los sitios más inesperados. Por ejemplo, santa Teresa escribe en el capítulo VII, *Meditaciones sobre los cantares* [...]: 'Predica uno un sermón con intento de aprovechar las almas, mas no está tan desasido de provechos humanos que no lleva alguna pretensión de contentar, o por ganar honra u crédito'. Es posible ver una reminiscencia del prólogo [del *Lazarillo*]: 'Predica muy bien el presentado y es hombre que desea mucho el provecho de las ánimas: mas pregunten a su merced si le pesa cuando dicen: Oh, qué maravillosamente lo ha hecho vuestra reverencia'. Pero cabe que sea un tópico difundido o una invención fácil de duplicar" (134).

lo que sigue.⁷⁶ Esta pregunta debe permanecer sin respuesta hasta que no contemos con documentación textual de peso, pero creo que, para lo que aquí me atañe, la alusión al *Lazarillo* con el citado prólogo y su "vuestra merced me escribe se le escriba" da buena cuenta de cómo fue la conjunción de autobiografía, carta, confesión judicial y memorial de servicios –todos ellos elementos de los que se nutre también la palabra de Teresa–, la que sirvió para dar pie, participando de esa *Renaissance self-fashioning* (Greenbalt), al desarrollo del germen de la novela. Se ha señalado acertadamente cómo existe una "constante presencia de retóricas y formas burocráticas y legales en los textos autobiográficos españoles de los siglos XVI y XVII" (Fernández 284), de la que el *Libro de la Vida* no se mantiene al margen y debe leerse, por tanto, como bien apuntó Carole Slade, desde las coordenadas inquisitoriales que dieron lugar a la confesión judicial.⁷⁷

Los textos de Teresa de Jesús, desde esta intersección de géneros, ejemplifican una constante lucha por la auto-afirmación, que persigue conseguir la validación de su autoridad textual: "In the rigid binarism of self and other that is the structure that results with the birth of a self that conceives itself as separate, competition for the position of "I" and claim of

⁷⁶ Sobre esta cuestión, apunta Márquez Villanueva: "Claro está que el año 1554 y los que siguieron no parecen prestarse a lecturas de esta clase, por coincidir con una gran intensificación de las experiencias místicas de la Santa. No hay que olvidar, sin embargo, que el *Lazarillo de Tormes* circuló muy probablemente con cierta anticipación a dicha fecha. Un destino curioso condujo a Santa Teresa a ser amiga del expurgador del mismo, Juan López de Velasco, en cuya casa madrileña se hospedaría en 1580" ("La vocación" 358, n. 8) En el Congreso Internacional Teresiano celebrado en octubre de 2014 en la Universidad Pontificia de Salamanca, la profesora Rosa Navarro Durán afirmó, contundentemente, que santa Teresa había leído el *Lazarillo* en algún momento anterior a 1559 en la Encarnación de Ávila. Alison Weber, por el contrario, señala que "While Teresa may have been familiar with folkloric trickster tales, it is unlikely that she had read the 1554 masterpiece" (133).

⁷⁷ Slade apunta: "Judicial confession per se was by the sixteenth century a highly conventionalized sphere of written language. The formal judicial confession was written to or taken down by an officer of the Inquisition in the hearings, which according to Jean Pierre Dedieu, 'always included (at least after 1565) a questionnaire on the suspects identity, followed by a recitation of his genealogy (genealogía), an autobiography (discurso de su vida) and an interrogation of the accused on Christian doctrine (doctrina cristiana)'. Almost anything an accused had ever written (or said) could serve as a judicial confession, however" (13). Para un estudio en profundidad del *Libro de la Vida* dentro de las limitaciones genéricas impuestas por la confesión judicial, ver Slade: 9-38. Ricardo Senabre en su discusión sobre el género literario del *Libro de la Vida*, afirma que "El *Libro de la Vida* tiene forma autobiográfica, pero entre forma y función no hay aquí isomorfismo. Dicho de otro modo: su función no es autobiográfica" (767). Senabre lee el *Libro de la Vida* en la tradición de las *Confesiones* de San Agustín y de los patrones establecidos por los tratados de oración, como la *Guía de Pecadores* de fray Luis de Granada: "En suma, los trazos psicológicos y muchos rasgos biográficos del *Libro de la vida* responden, más que a una realidad, a un patrón preestablecido de suerte que la obra no es únicamente un tratado de la oración, sino un tratado acerca de la humildad [...]" (776). También trata este tema José Teruel en su trabajo "¿Qué callaba Teresa de Jesús en el *Libro de su Vida*?" (2000).

one's authority, becomes a struggle for survival" (El Saffar 867).⁷⁸ Esa batalla por construir su propia autoridad textual, vinculada indisolublemente a la mera supervivencia, que tan bien ha sabido verse en el *Libro de la Vida*, ha tendido, sin embargo, a quedar relegada a un segundo plano en el estudio del corpus epistolar de Teresa de Jesús. Pero las cartas no son solo el almacén logístico que autorizará la supervivencia de la reforma, sino también, paralelamente, unidades textuales, que participan de esa dolorosa lucha por construir un espacio propio desde el que hacer nacer su palabra: "In the successive acts of writing her life, Teresa was forced to gather together the fragments of a being, and to create a place of her own on which to stand" (El Saffar 869) o, usando las palabras de María Zambrano que recuperaba para abrir estas páginas, asumir un "lenguaje del sujeto en cuanto a tal", desde el que revelar sencillamente sus "conatos del ser" (16).

Ese movimiento de doble búsqueda de supervivencia y aprobación –persecución simultánea de su propia autoridad y del triunfo de la reforma de la orden– será el motor, que nos haga avanzar por la correspondencia de Teresa de Jesús con su corresponsal más cercano y frecuente, y objeto de estas páginas que siguen: Jerónimo Gracián de la Madre de Dios.

UN INESTABLE CORPUS EPISTOLAR

La primera premisa que debemos aceptar, con resignación, al acercarnos a las cartas dirigidas a Gracián es que trabajamos con un corpus no fijado, del que es legítimo desconfiar y que, sin embargo, es la única fuente a la que podemos recurrir para estudiar la correspondencia entre Teresa de Jesús y su colaborador predilecto. Como he tratado de demostrar en el primer capítulo, las cartas autógrafas dirigidas a Gracián pasaron por numerosos filtros antes de llegar, en forma de autógrafo o de copia manuscrita, a manos de los diversos editores del epistolario. De las 113 cartas conservadas de la correspondencia con Gracián, incluyendo fragmentos ácrnos y cartas y fragmentos de atribución dudosa, solo contamos con el autógrafo de 38 cartas y dos fotocopias de autógrafos perdidos; las demás nos han llegado a través del Ms. 12673 (BNE) y de la copia realizada a comienzos del siglo XVII por María de San José (Dantisco), y conservada hoy en el Archivo de las Carmelitas Descalzas de Consuegra, o de las primeras ediciones impresas –completadas, cuando ha habido suerte, con las notas manuscritas de Manuel de Santa María de los Ms. 6613, 6614 y 6615 de la BNE–.

⁷⁸ Teresa, además, gestiona hábilmente su aprehensión de la autoridad en el *Libro de la Vida* gracias a la alusión constante de voces de autoridad (san Gregorio, san Jerónimo, san Agustín) como parte de su proyecto de validación (Carrera, *Teresa* 176-180).

De los 38 autógrafos, quitando los ocho conservados en las Carmelitas Descalzas del Corpus Christi de Alcalá de Henares, los demás se encuentran dispersos en diferentes conventos, monasterios y archivos.⁷⁹

La dispersión y la desaparición de los autógrafos evidencian que nos enfrentamos a un corpus volátil, que no solo se vio disminuido por las peripecias del tiempo, sino también porque a lo largo del siglo XVII se operó, conscientemente, una selección sobre las cartas autógrafas conservadas. Debemos pensar que del mismo modo que se omitieron párrafos comprometidos en la transcripción de algunos de los autógrafos, hubo de haber múltiples cartas que nunca llegaron a ser transcritas y terminaron por caer en el olvido. Aunque esta afirmación puede hacerse extensible al resto del epistolario, cobra especial importancia en el caso de la correspondencia con Gracián si pensamos que tras la muerte de Teresa de Jesús en 1582, se inició por parte del padre Nicolás Doria, elegido provincial de la Orden en el capítulo de Lisboa de 1585, y sus seguidores, una política de desprestigio contra el padre Gracián, que culminaría con su expulsión de la Orden en 1592.⁸⁰

La intención de Nicolás Doria era instaurar un modelo de Descalcez centrado en una rigurosa observancia, alejada del espíritu teresiano; y para ello era necesario, de un lado, perseguir a Gracián y a los herederos directos de la reformadora –Juan de la Cruz, Ana de Jesús y María de San José–⁸¹ y, de otro, modificar las *Constituciones*, que Teresa, con intención precisamente de fijar el texto y salvaguardar su legado, había insistido en que se

⁷⁹ Esta desconfianza hacia el corpus textual de la correspondencia con Gracián queda respaldada por múltiples ejemplos: la carta del 9 de septiembre de 1576, una vez perdido el autógrafo que se conservaba en la parroquia de Manzanares en Ciudad Real, nos ha llegado únicamente por la copia del tomo IV del Epistolario (carta XXI), de la cual se omitió y censuró parte del contenido, que después fue repuesto por Manuel de Santa María en el Ms. 6615 (BNE) (Silverio de Santa Teresa, vol. I, p. 284, n.1); de la carta del 5 de septiembre de 1576, solo conocemos lo que María de San José (Dantisco) sacó para su consuelo y gusto y dejó transcrito en sus cuadernos de Consuegra (ver Silverio de Santa Teresa vol. I, p. 265, n. 1); de la carta del 23 de octubre de 1576 se conserva la primera hoja autógrafa en las Carmelitas Descalzas de San Stefano Rotondo de Roma, el resto de la carta se edita siguiendo la edición de Palafox, que omite palabras y censura un párrafo completo, y los Ms. 12763 y 18741/22 (BNE) (Silverio de Santa Teresa, vol. I, p. 325, n. 1). A esto debemos sumarle que no contamos con ediciones filológicas rigurosas, que señalen con precisión las fuentes y los porqués de las variantes de transcripción.

⁸⁰ Hay dos copias de la sentencia de expulsión en el AHN, leg. 4515, VII, 15 y leg. 4514, XI, 11 (cit. en Manero Sorolla, "La peregrinación" 28, n. 38). Toda la documentación sobre el proceso de expulsión de Gracián ha sido editada recientemente en la colección *Monumenta Historica Carmeli Teresiani* (Collection Fontes): *Expulsión del P. Gracián: documentos de un proceso, 1587-1601*. Edición de J.L. Astigarraga, Teresianum de Roma, 2004.

⁸¹ Como afirma Manero Sorolla: "la suerte de Gracián no puede desgajarse de la de san Juan en su último exilio andaluz de La Peñuela, pero tampoco de la de María de san José (Salazar), presa en su propio convento lisboeta de san Alberto o la de Ana de Jesús (Lobera) cuyas circunstancias adversas en la orden, desde 1591, propician sus fundaciones en Francia y Flandes: exilio europeo, al cabo, que su grandeza convierte en proyección internacional del Carmen descalzo" ("La peregrinación" 22).

imprimiesen en 1581: "yo querría imprimiésemos estas constituciones porque andan diferentes [versiones] y hay priora que –sin pensar hace nada– quita y pone cuando las escriben lo que les parece. Que pongan un gran precepto que nadie pueda quitar ni poner en ellas, para que lo entiendan" (Carta a Jerónimo Gracián, 21 de febrero de 1581, 761), "Antes que se me olvide; miedo tengo que nunca se han de acabar estas constituciones de imprimir; por caridad que no descuide vuestra reverencia de ello, mire que importa mucho, que ya sería imprimida una gran historia". (Carta a Jerónimo Gracián, 14 de julio de 1581, 801).⁸²

Las cartas destinadas a Gracián reflejaban el proceso evolutivo de la ideología, pedagogía y organización, que Teresa de Jesús buscaba afianzar en los nuevos conventos. Eran, en este sentido, un vívido borrador de las *Constituciones* y, por lo tanto, un obstáculo para la instauración del modelo rigorista que Doria quería imponer. En el repertorio de cuadernos copiados por María de San José, hermana de Gracián, y conservados en el archivo del convento de carmelitas descalzas de Consuegra, encontramos una antología de cartas, trasladadas por María de San José (Dantisco) a partir de los autógrafos que Gracián le había hecho llegar, que ilustra brillantemente la encrucijada en la que se situaron las cartas de Gracián tras la muerte de Teresa de Jesús. La hermana de Gracián lleva a cabo en su copia una fructífera distinción: el cuaderno tercero se compone de "puntos sacados de algunas cartas de la Santa Madre escritas al P. Maestro Jerónimo Gracián de la M. de Dios acerca de cosas de gobierno" –en nota marginal apunta: "para mostrarse" (cit. en Astigarraga 133)– mientras que el cuaderno cuarto va precedido por una nota en la que leemos: "Para mi consuelo y gusto saqué estos capítulos de algunas cartas de Nuestra Sta. Madre Teresa de

⁸² "La proclamación de Nicolás de Jesús María (Doria) como segundo provincial, en el capítulo de Lisboa de 1585; la marginación y descrédito que se van tejiendo en torno al anterior y primer provincial [Gracián], como consecuencia; el cambio de orientación espiritual que se opera a partir de entonces en pos de un rigorismo ascético exacerbado, que intenta recuperar antiguos planteamientos religiosos extremos que alejan a la orden del humanismo cristiano y místico, ideal de santa Teresa; la demasiada reglamentación y centralización, más la paulatina desfiguración de las *Constituciones* teresianas, en fin, la animadversión personal que Doria sentía por Jerónimo de la Madre de Dios como favorito de santa Teresa y de las descalzas; todo fue tejiendo un conflicto, hilvanado por la calumnia, que afectó al provincial y al Carmelo femenino, disminuido gradualmente del protagonismo que tuvo en la Descalcez; relegado, a partir de ahora, a una triste cuando no penosa dependencia. Son los años de la Consulta y del Breve. Doria estaba alterando la estructura original de las descalzas. En gravosa compensación, las dotaba de un consejo de hombres que había de dirigirlas, juzgarlas y asignarles superior y confesor". (Manero Sorolla, "La peregrinación" 22-23) Ver también: Fortunato Antolín, "Observaciones sobre las *Constituciones* de las carmelitas descalzas promulgadas en Alcalá de Henares en 1581." *Ep. Carm.*, 24, 1973, pp. 291-374. Para las distintas modificaciones que sufrieron las *Constituciones* en las sucesivas impresiones tras la muerte de Teresa, ver también: Joseph Pérez. *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Edaf, 2007, pp. 134-137 e Ildefonso Moriones. *Ana de Jesús y la herencia teresiana. ¿humanismo cristiano o rigor primitivo?* Edizione del Teresianum, 1968, pp. 164-174 y 203-223. Para las consecuencias que trajeron consigo el *Breve* y la *Consulta*, ver: Efrén J.M. Montalva. *La herencia teresiana*. Ed. Espiritualidad, 1975, pp. 292 y ss.; 305 y ss.

Jesús que están de su propia letra escritas para el P. Gracián" (cit. en Astigarraga 133). El tercer cuaderno cumplía así la triple función de erigir a Gracián como legítimo heredero de la reforma teresiana, defender la forma de gobierno concebida por Teresa en los años en los que estaba teniendo lugar el intento de modificación de las *Constituciones* por parte de Doria y al mismo tiempo, reservar de la publicidad el grueso de la correspondencia.⁸³

El lugar privilegiado de Gracián en la vida de Teresa de Jesús ha terminado por arrastrar su correspondencia a una incómoda posición paradójica: es el conjunto de cartas teresianas más extenso y en el que percibimos más claramente una evolución de la voz epistolar de Teresa de Jesús, pero también, el más sometido a la dispersión, las modificaciones y los desmembramientos a través de las múltiples manos que estuvieron a cargo de la conservación de los autógrafos y el traslado de las copias. Una vez asumido que hay momentos en los que nos es lícito mirar este corpus con cautela y desconfianza, solo nos queda aceptar que la correspondencia con el joven fraile carmelita se vuelve un elemento imprescindible para conocer los secretos de la reforma y estudiar, en el espacio de ocho años que va de 1575 a 1582, la voz híbrida que va construyendo Teresa de Jesús para lograr establecer un diálogo con Gracián en el que respetando, aparentemente, los roles de obediencia, el fraile carmelita se fuera convirtiendo en el peón a través del cual desplegar toda la potencia de la descalcez en un siglo XVI en el que la autoridad, la actividad apostólica y el discernimiento de espíritus estaban muy alejados del horizonte de acción de cualquier monja de clausura.

EL PRIMER ENCUENTRO CON GRACIÁN Y LA CONFLICTIVA FUNDACIÓN DE SEVILLA

¿Él no sabe que cualquier alma, por perfecta que sea, ha de tener algún desagadero? Déjeme a mí tener este, que por más que me diga no pienso mudar del estilo que con él llevo.

JERÓNIMO GRACIÁN, *Escolias y adiciones al Libro de la Vida de la M. Teresa de Jesús que compuso el P. Doctor Ribera.*

El 12 de mayo de 1575, Teresa de Jesús escribía a Isabel de Santo Domingo, priora de Segovia:

⁸³ La historia y transcripción de todos los cuadernos de María de San José conservados en las Carmelitas de Consuegra se encuentra recogida en el trabajo sorprendentemente poco citado de José Luis Astigarraga: "Las cartas de Santa Teresa a Jerónimo Gracián. Valor textual de la antología de María de San José (Dantisco)." *Ep. Carm.*, n. 30, 1978, pp. 100-176.

¡Oh madre mía, cómo la he deseado conmigo estos días! Sepa que a mí parecer han sido los mejores de mi vida, sin encarecimiento. Ha estado aquí más de veinte días el padre nuestro Gracián. Yo le digo que cuanto le trato, no he entendido el valor de este hombre. Él es cabal en mis ojos, y para nosotras mejor que lo supiéramos pedir a Dios. Lo que ahora ha de hacer vuestra reverencia y todas es pedir a Su Majestad que nos le dé por prelado. Con esto puedo descansar del gobierno de estas casas, que perfección con tanta suavidad yo no la he visto. Dios le tenga de su mano y le guarde, que por ninguna cosa quisiera dejar de haberle visto y tratado tanto. Ha estado esperando a Mariano, que nos holgábamos hartos tardase. Julián de Ávila está perdido por él, y todos. Predica admirablemente. Yo bien creo está muy mejorado de cuando ella le vio; que los grandes trabajos que ha pasado le habrán aprovechado mucho. Ha rodeado el Señor las cosas de suerte que yo me parto el lunes que viene, con el favor del Señor, a Sevilla. [...] El fin es que está esta casa en el Andalucía, y como el padre maestro Gracián es provincial de ella, heme hallado su súbdita sin entenderlo, y como a tal me ha podido mandar (191).⁸⁴

Un día antes, dirigía otra carta a don Álvaro de Mendoza, obispo de Ávila, informándole de los nuevos rumbos que iban tomando las fundaciones:

Sepa Vuestra Señoría, que ya que me estaba dando mucha prisa para tener buen verano este, en Ávila u Valladolid, vino aquí el P. Gracián, que es Provincial del Andalucía por comisión del Nuncio, que le envió después del Contrabreve. Tiene partes tan buenas, y es tal, que yo me holgaría hartos que él besase a Vuestra Señoría las manos, para ver si me engaña, pues deséalo mucho, como yo le he dicho la merced que Vuestra Señoría siempre hace a la Orden. Harto me he consolado de ver en ella un hombre tan bueno. En fin, nos partimos para allá la semana que viene, el lunes. Hay cincuenta leguas. Bien creo que él no me hiciera fuerza, mas tenía tanta voluntad, que a no lo hacer, yo quedara con hartos escrúpulo que no cumplía con la obediencia, como siempre deseo. Por mí me ha pesado, y aun no gustado mucho de ir con este fuego a pasar el verano en Sevilla (11 de mayo de 1575, 189-190).

Estas dos cartas son los primeros documentos conservados en los que Teresa de Jesús narra las primeras impresiones de su encuentro con el joven Gracián en Beas en la primavera de 1575. En ambas cartas, mientras asistimos a una descripción del recién nombrado visitador apostólico de la Orden, vamos percibiendo la necesidad que tiene Teresa de Jesús de justificar la conflictiva fundación del convento de San José de Sevilla a través de la obediencia que le debe al padre Gracián.

Teresa de Jesús sabía, por la licencia que había recibido de Juan Bautista Rubeo, que le permitía fundar conventos de monjas en Castilla, que tenía explícitamente prohibidas las fundaciones en Andalucía: ¿por qué acepta entonces la idea de Gracián, un joven de treinta

⁸⁴ Palafox atribuía erróneamente como destinatarias a las Carmelitas de Malagón. Andrés de la Encarnación, Manuel de Santa María y Silverio de Santa Teresa la tenían por dirigida a Inés de Jesús, priora de Medina del Campo (Silverio de Santa Teresa, t. I, p. 168, n. 2). En las ediciones modernas, la destinataria es siempre Isabel de Santo Domingo, priora de Segovia, opinión que comparto por su encuentro con Gracián en Pastrana en 1573.

años, carmelita tan solo desde hace tres, de fundar en Sevilla?⁸⁵ Esta pregunta ha ocupado un lugar central en la mitología teresiana y es también el punto de partida de los estudios contemporáneos, que abordan las relaciones entre Gracián y Teresa de Jesús (Mujica, "Paul" 28-32; Lutti 38-39). Aunque Teresa había ya traspasado los límites fijados por la licencia de Rubeo al fundar el convento de Beas del Segura en 1575, lo había hecho convencida de que Beas pertenecía, tanto eclesiástica como civilmente, a Castilla; y de haber sabido que Beas, en lo eclesiástico, dependía de la diócesis de Cartagena, jamás hubiera cometido el atrevimiento, como nos cuenta el propio Gracián y nos recordará también ella en las *Fundaciones* (23, 4):

Averiguose que en cuanto a los pleitos seglares de las Cancillerías era distrito de Castilla, mas que en cuanto a las Religiones era provincia del Andalucía. De esto estaba yo bien nuevo, y mucho más la M. Teresa de Jesús, porque en realidad de verdad no tenía comisión ni del General ni del Visitador para fundar en Andalucía, y así la fundación había sido mal hecha y sin licencia; y que si ella lo entendiera, por ninguna suerte viniera a fundar a Beas ("Escolias" 391).

⁸⁵ "Y con su voluntad que tenía de que fuese muy adelante este principio, diome [Rubeo] muy cumplidas patentes para que se hiciesen más monasterios, con censuras para que ningún provincial me pudiese ir a la mano. Estas yo no las pedí, puesto que entendió de mi manera de proceder en la oración, que eran los deseos grandes de ser parte para que algún alma se llegase más a Dios" (*Fund.* 2, 3). Tras la visita del General Rubeo a los conventos carmelitas de Andalucía, Castilla y Portugal, Teresa recibió la patente con fecha del 27 de abril de 1567, que le permitía extender su reforma dentro de Castilla fundando conventos, que siguieran el modo de vida de San José de Ávila. Para las relaciones entre Rubeo y santa Teresa y los duros altercados entre Rubeo y los frailes de Andalucía, especialmente los hermanos Gaspar, Melchor y Baltasar Nieto, ver: Smet, vol. II, pp. 3-55. Acepto aquí esta afirmación sobre la patente de Rubeo, aunque es un asunto sobre el que no termina de haber un acuerdo generalizado: antes de la fundación de Beas, el 6 de abril de 1571, el padre Rubeo le había dado a Teresa patente para fundar sin límites de territorio: "quot construere posset omnibus in locis" (*MHCT* 1,111). De hecho, cuando va a fundar en Sevilla, y empiezan los altercados con los Calzados, escribe: "En este tiempo vinieron también los padres Calzados a saber por dónde se había fundado. Yo les mostré las patentes que tenía de nuestro reverendísimo padre General. Ya con esto sosegaron". (*Fundaciones* 24, 20) Puede que se trate de una patente hoy desconocida (ver: *Diccionario de Santa Teresa*, "Rubeo", p. 1129), pero a la que Teresa alude en una carta a Rubeo del 18 de junio de 1575, a la que volveremos más adelante: "Algunos me han venido a ver a mí. Bien me parecen; en especial el prior es harto buena cosa. Vino a que le mostrase las patentes con que había fundado; quería llevar traslado. Yo le dije que no armasen pleito, pues él veía podía fundar. Porque en la postrera que vuestra señoría me envió en latín, después que vinieron los visitadores, da licencia y dice que pueda fundar en todas partes. Y así lo entienden los letrados, porque ni señala vuestra señoría casa, ni reino, ni se dice ningún cabo, sino que en todas partes. Y aun viene con precepto, que me ha hecho esforzar a más de lo que puedo, que estoy vieja y cansada; aun el cansancio que pasé en la Encarnación, todo no se me hace nada. Nunca tengo salud ni gana de haberla tuve; deseo grande ya de haber salido de este destierro sí tengo, aunque cada día me hace Dios mayores mercedes. Sea por todo bendito" (197). Si confiamos en la existencia de esa patente que le permitía fundar en todo el territorio, no puede por menos que resultar algo desconcertante que Teresa afirme, en repetidas ocasiones, que de haber sabido que Beas era Andalucía, jamás hubiera ido a fundar allí. Debo esta reflexión a María José Pérez González, a quien agradezco inmensamente sus comentarios y su aportación bibliográfica sobre este asunto.

La explicación a la enigmática fundación de Sevilla suele situarse, en líneas generales, en el afecto y confianza incondicionales que Teresa parece profesarle a Gracián desde su encuentro en Beas y, más concretamente, en el voto de obediencia que le hace en Écija en 1575 (*Cuentas de conciencia* 34 y 35) y en la visión de matrimonio espiritual con Gracián que Teresa tiene ese mismo año en Beas (*Cuenta de conciencia* 33).⁸⁶

Tomonos el Señor las manos derechas y juntolas y díjome que este quería tomase en su lugar mientras viviese, y que entrambos nos conformásemos en todo, porque convenía así. [...] Y así me determiné a no hacer otra cosa, y propuse en mí llevarlo adelante mientras viviese, siguiendo en todo su parecer como no fuese notablemente contra Dios, de lo que estoy bien cierta no será, porque el mismo propósito que yo tengo de seguir en todo lo más perfecto, creo tiene, según por algunas cosas he entendido, y quedado con una paz y alivio tan grande, que me ha espantado y certificado lo quiere el Señor; porque esta paz tan grande del alma y consuelo no me parece podría ponerla el demonio (CC, 33: 3, 7).

[...] representóseme que le sería agradable prometer lo que ya tenía propuesto, de obedecer al maestro fray Jerónimo. [...] A cabo de un rato de batalla, diome el Señor una gran confianza, pareciéndome era mejor mientras más sentía, y que pues yo hacía aquella promesa por el Espíritu Santo, que obligado quedaba a darle luz para que me la diese, junto con acordarme que me le había dado nuestro Señor. Y con esto me hiqué de rodillas y prometí de hacer todo cuanto me dijese toda mi vida, por hacer este servicio a el Espíritu Santo, como no fuese contra Dios y contra los perlados que tengo más obligación. Advertí que no me obligaba a cosas de poco momento, como es si yo le importuno una cosa y me dice que lo deje, y me descuido y torno, o en cosas de mi regalo; en fin, que no sean naderías que se hacen sin advertencia; y que de todas mis faltas y pecados y interior no le encubriría cosas a sabiendas, que esto también es más que lo que se hace con los perlados; en fin, tenerle en lugar de Dios, exterior e interiormente (CC, 34: 2, 6-7).

Gracián, además, había sido nombrado visitador apostólico de Andalucía, un hecho que, sin duda, debía acentuar la necesidad de Teresa de obedecer al mandato de fundar un convento dentro de su propia provincia. Sin embargo, como afirma Barbara Mujica, "it seems

⁸⁶ Aunque esta expresión alude a la unión mística con Dios, me parece que su uso aquí queda justificado ya que como apunta Bilinkoff: "[...] some women perceived Christ arranging and officiating over a union between themselves and their confessors. Then again, as many women understood their confessors to take the place of God or Christ on earth, perhaps these two cultural constructs are essentially the same" (*Related Lives* 89). Para el caso concreto de Gracián y Teresa, ver: Luti 36-7, y el contrapunto de Mujica: "But why frame her relationship with Gracián in terms of spiritual marriage? Luti has written on Teresa's familiarity with the marriage customs of her time. However, this was not a conventional marriage. I think the language of marriage allowed Teresa both to legitimize her spiritual and emotional bond with Gracián and to endow it with a permanence which, after her difficult experiences with incompetent spiritual directors, she craved" ("Paul" 32). Creo que el uso de esta expresión resulta también apropiado si seguimos el léxico empleado por la propia Teresa de Jesús: "¡Oh pues lo que se regala Ángela [Teresa de Jesús] con el sentimiento que muestra en una plana después de escrita una carta que le envié! Dice que le quisiera besar muchas veces las manos, y que le diga a vuestra paternidad que bien puede estar sin pena, *que el casamentero fue tal y dio el nudo tan apretado que solo la vida le quitara* [...]" (Carta a Gracián, 9 de enero de 1577, 394).

unconceivable that Teresa would submit to the dominance of this reckless young friar, no matter how enthralled she was with his spiritual gifts" ("Paul" 28). Tras la muerte de Teresa de Jesús, en los años en los que se inician las declaraciones de los procesos de beatificación y canonización, la evidente subversión que suponía que Teresa hubiese aceptado la petición de fundar en Sevilla desobedeciendo el mandato del General de la Orden, se empezó a transformar en un ejemplo paradigmático de sometimiento a una prueba de humildad y obediencia impuesta por el padre Gracián.⁸⁷

Y asimismo el padre fray Jerónimo Gracián, que fue provincial de esta Orden, contó cómo estando en Beas quiso probar en esta virtud de la obediencia a la madre Teresa de Jesús, y que tratando de la fundación de los monasterios de monjas de Madrid y de Sevilla, la dijo que encomendase a Dios cuál quería y era su voluntad se hiciese primero, y al cabo de algún tiempo que la señaló para ello, dijo la madre Teresa que sería más servicio de Nuestro Señor que se hiciese la fundación de Madrid, y el padre Gracián la mandó luego que saliese para hacer la fundación de Sevilla; y en el camino la preguntó si aquello que le había dicho que sería más servicio de Dios que se hiciese primero la fundación de Madrid era voluntad cierta de Dios, y ella dijo que sí. Y el dicho Padre la replicó: pues siendo cierta voluntad de Dios, ¿por qué no se excusó? Ella respondió: porque Vuestra Reverencia es mi prelado y tengo de hacer la obediencia (Declaración de María del Nacimiento, *PBC*, vol. I, 308).

Para tratar de desentrañar la posición de Teresa en el asunto de la fundación de Sevilla, conviene detenerse ante las dos cartas mencionadas líneas más arriba y también ante el relato que hará Teresa en su libro de las *Fundaciones*, aunque este, en tanto que narración retrospectiva y por mandato, se presume un discurso más velado, que tratará de justificar su desobediencia a Rubeo por medio de la obediencia a Gracián asumiendo ella, desde la voz narrativa, una postura pasiva y silenciosa. Resulta bastante indicativo que, en medio del frenético momento previo a emprender el viaje a Andalucía, Teresa de Jesús se decidiese a escribir a don Álvaro de Mendoza, obispo de Ávila, quien había sido el principal protector del convento de San José de Ávila y ahora, una década más tarde, el bastión más seguro al que Teresa podía recurrir en las altas esferas eclesiásticas.

La carta a don Álvaro de Mendoza, en la que solo se habla de la fundación de Sevilla

⁸⁷ En la *Peregrinación de Anastasio*, Gracián cuenta cómo puso a prueba la humildad de Teresa en diversas ocasiones: "En este convento mandé hacer a la madre Teresa dos mortificaciones que ella sentía mucho, porque pedía que la mortificase, y yo andaba buscando en qué la mortificar que sintiese de veras, no como las mortificaciones ordinarias de salir al refectorio con la cruz a cuestras, que le fuera recreación y gusto, y así la dije que se aparejase para una confesión general y pensase todos los pecados de su vida toda, que la quería confesar generalmente. Sabía yo que ninguna cosa sentía tanto esta sierva de Dios como acordarse de sus faltas, e hícela andar con los pecados en la boca afligidísima, dilatándola de día en día la confesión por muy livianas causas, hasta que al cabo le dije que no la quería oír, lo cual sintió ella mucho" (*Obras* t.III, 201).

y de la obediencia a Gracián, demuestra que Teresa de Jesús era ya, antes de ejecutar la fundación, consciente de que el convento de Sevilla sería el comienzo de agotadores trabajos para los que sería más que conveniente contar con el apoyo del obispo de Ávila. Teresa adopta aquí también una posición de pasividad, en la que trata de salvaguardar la imagen de Gracián sin caer en halagos desmesurados –"Harto me he consolado de ver en ella [en la orden] un hombre tan bueno" (11 de mayo de 1575, 189)–, y le recuerda a don Álvaro su importancia dentro del proyecto de Reforma: "*Tiene partes tan buenas*, y es tal, que yo me holgaría hartos que él [Gracián] besase a vuestra señoría las manos para ver si me engaño, pues deséalo mucho, como yo lo he dicho la merced que vuestra señoría siempre hace a la Orden" (189).⁸⁸ El tono velado de la carta parece querer eludir responsabilidades en la fundación de Sevilla. Teresa da a entender que Gracián no la hubiera obligado a fundar y ella bien podría haberse opuesto, pero se resiste a ello justamente por la obediencia que, en tanto que superior, le debe a Gracián: "Bien creo que él no me hiciera fuerza, mas tenía tanta voluntad, que a no lo hacer, yo quedara con hartos escrúpulo que no cumplía con la obediencia, como siempre deseo" (190). De este modo, la carta resalta la importancia de la figura del obispo de Ávila, y suaviza el problema presentando a Gracián como un superior benévolo y comprensivo; a Teresa, como una monja obediente y manejable, y la fundación sevillana, como molesta e inapropiada, no por la prohibición de Rubeo, sino por "ir con este fuego a pasar el verano en Sevilla" (190).

En cambio, en la carta dirigida el día después a Isabel de Santo Domingo, varía sustancialmente el enfoque de la narración de los hechos: la afectividad y admiración hacia Gracián se hacen mucho más patentes, algo comprensible si pensamos que la madre carmelita

⁸⁸ El autógrafo de la carta, hoy perdido, ya se encontraba mutilado en el siglo XVIII. Las palabras en cursiva se toman del editor del tomo IV del epistolario, Antonio de San José, que las introduce por conjetura: "En el original falta la cuarta parte de la hoja, donde se infiere por lo demás refería la Santa a aquel Ilustrísimo que el Venerable Padre Gracián la ordenaba fuese a la Fundación de Sevilla; y empezaba a tratar del talento de este Venerable Prelado" (42). Resulta cuanto menos indicativo que desaparecieran del autógrafo los párrafos en los que se presupone que Teresa explicaba los motivos de la fundación en Sevilla. En las notas, Antonio de San José –recordemos que el tomo IV data de finales del XVIII– no menciona la prohibición de Rubeo y asume la decisión como un virtuoso acto de humildad y obediencia, coherente con la imagen de la santa, que hacia 1793 ya formaba parte del imaginario colectivo: "En lo que prosigue nos dio singular ejemplo de obediencia; ya porque obedeció no solo al mandato sino al gusto del Prelado. Pues como lo da a entender, no se lo mandaría con rigor el Padre Gracián [...] mucho más por tener orden expreso del Señor para que fuese a Madrid; pero dejando el Orden de Dios, obedeció puntual al que estaba en su lugar. Sabiendo el Padre Gracián el Soberano orden, la dijo pasados dos o tres días: ¿cómo V.R. hace contra una revelación cierta, sujetándose a mi discurso falible? A que respondió lo que merece estar escrito en letras de oro, diciendo: Padre, ni esta revelación, ni cuantas hay me aseguran tanto de la voluntad de Dios, como lo que el Prelado me manda, porque en obedecer no puede haber yerro, y en las revelaciones, sí" (45).

tiene que hacer partícipes a sus hermanas de esa entrega a Gracián para convencerlas de que él es el fraile descalzo idóneo que le faltaba a la Reforma –"Con esto puedo descansar del gobierno de estas casas, que perfección con tanta suavidad yo no la he visto" (12 de mayo de 1575, 191)–. Es probable que el tono triunfalista de la carta, que contrasta con la pesadumbre de la dirigida a don Álvaro de Mendoza, esté parcialmente condicionado por la figura de Isabel de Santo Domingo: si seguimos el relato de Teresa de Jesús en las *Fundaciones*, fue Isabel de Santo Domingo, mientras era priora del convento de Pastrana, la artífice de la entrada de Gracián en los Descalzos:

Pues teniendo él bien apartado de su pensamiento tomar este hábito, rogáronle que fuese a tratar a Pastrana con la priora del monasterio de nuestra Orden –que aún no era quitado de allí– para que recibiese una monja. [...] Pues llegado a Pastrana fue a hablar a la priora para que tomase a aquella monja [Isabel de Santo Domingo], y parece que la habló para que procurase con nuestro Señor que entrase él. Como ella le vio, que es agradable su trato de manera que por la mayor parte los que le tratan le aman [...]; pues acaeciéndole a esta priora lo que a los demás, dióle grandísima gana de que entrase en la Orden, y díjolo a las hermanas que mirasen lo que les importaba –porque entonces había muy pocos o casi ninguno semejante– y que todas pidiesen a nuestro Señor que no le dejase ir, sino que tomase el hábito. Es esta priora grandísima sierva de Dios, que aun su oración sola pienso sería oída de Su Majestad, cuánto más las de almas tan buenas como allí estaban. Todas lo tomaron muy a su cargo, y con ayunos, disciplinas y oración lo pedían contino a Su Majestad, y así fue servido de hacernos esta merced; que como el padre Gracián fue a el monasterio de los frailes y vio tanta religión y aparejo para servir a nuestros Señor, y sobre todo ser Orden de su gloriosa Madre, que él tanto deseaba servir, comenzó a moverse su corazón para no tornar al mundo (*Fund.* 23: 3, 7, 8).⁸⁹

Debemos recordar que la noche del 6 al 7 de abril de 1574, tan solo un año antes del encuentro entre Gracián y Teresa en Beas, había tenido lugar la salida de las monjas de Pastrana de su convento en dirección a Segovia por los desacuerdos con la Princesa de Éboli. Teniendo en cuenta lo que debió suponer el abandono de Pastrana –pienso no tanto en toda la leyenda alrededor de la Princesa de Éboli que ha acompañado siempre este acontecimiento de la historia de la reforma carmelita, sino más bien en que el de Pastrana fue el único convento que Teresa tuvo que cerrar y debió, por tanto, verse como un estrepitoso fracaso (Dadson y Reed 261)– no me parece descabellado plantear que Teresa de Jesús esté tratando de reforzar,

⁸⁹ Gracián narra su propia versión de los acontecimientos en las *Escolias*: "Me determiné a ir a Pastrana con título de concertar la monjía de Bárbara del Espíritu Santo, hija de unos conocidos míos y hermana de otra religiosa muy santa de la Concepción. Y como allá estuve y vi lo que pasaba en el monasterio de San Pedro, tomé el hábito el día de señor San Marcos, habiendo dicho en Alcalá que iba a predicar. En el mismo punto debió de escribir la M. Isabel de Santo Domingo, que era priora de las monjas, a la M. Teresa de Jesús, la cual me escribió luego y envió a mandar a las monjas que me daba a mí sus veces con para con ellas, que me estuviesen sujetas y guardasen obediencia como a ella misma" ("Escolias" 388).

con su carta y también con la narración de los hechos que hace en las *Fundaciones*, la santidad de Isabel de Santo Domingo, quien al ver corroborada de forma tan entusiasta su visionaria elección de Jerónimo Gracián como fraile descalzo, podría olvidar así la traumática experiencia de la huida del convento de Pastrana.⁹⁰

El cierre del convento de Pastrana ha sido objeto de múltiples interpretaciones y reescrituras, aunque casi siempre tendenciosas, por la santidad de Teresa de Jesús y la progresiva caída en desgracia de la princesa tras la muerte de su marido, Ruy Gómez de Silva, en 1573. La versión de los hechos expuesta en las *Fundaciones* fue heredada por los discípulos de Teresa de Jesús y más adelante, por los historiadores carmelitas, sin cuestionar la evidente subjetividad desde la que Teresa enjuicia los hechos. Sin embargo, empieza a resultar evidente, como demuestran Helen H. Reed y Trevor J. Dadson en su reciente biografía sobre la Princesa de Éboli, que

Pastrana es el único convento fundado por Santa Teresa que ella luego cierra; visto desde los recuerdos, es un serio revés cuando no un fracaso. La tentación de reescribir la historia para que salga menos dañina para su reputación es muy fuerte, y Santa Teresa no la resiste. Además, para entonces Teresa [...] había cambiado sus lealtades desde las mujeres Mendoza (que la habían ayudado a fundar sus primeros conventos) a las mujeres Alba (que lo harán enseguida), desde una casa que baja (la facción ebolista) a una casa que sube (la facción albista) (261).

Igual que en el *Libro de la Vida*, en las *Fundaciones* asistiremos a una radiografía regresiva de los orígenes de la reforma desde el presente de la escritura, que implica inevitablemente la construcción de una voz narradora que selecciona y subraya ciertos

⁹⁰ Así se relata en las *Fundaciones* la salida de las monjas de Pastrana: "En lo que toca a las monjas, estuvo el monasterio allí de ellas en mucha gracia de estos señores y con gran cuidado de la princesa en regalarlas y tratarlas bien, hasta que murió el príncipe Ruy Gómez, que el demonio, o por ventura porque el Señor lo permitió Su Majestad sabe por qué con la acelerada pasión de su muerte entró la princesa allí monja. Con la pena que tenía, no le podían caer en mucho gusto las cosas a que no estaba usada de encerramiento, y por el santo concilio la priora no podía dar las libertades que quería. Vinose a disgustar con ella y con todas de tal manera, que aun después que dejó el hábito, estando ya en su casa, le daban enojo, y las pobres monjas andaban con tanta inquietud, que yo procuré con cuantas vías pude, suplicándolo a los prelados, que quitasen de allí el monasterio, fundándose uno en Segovia, como adelante se dirá, adonde se pasaron, dejando cuanto les había dado la princesa, y llevando consigo algunas monjas que ella había mandado tomar sin ninguna cosa. Las camas y cosillas que las mismas monjas habían traído llevaron consigo, dejando bien lastimados a los del lugar. Yo con el mayor contento del mundo de verlas en quietud, porque estaba muy bien informada que ellas ninguna culpa habían tenido en el disgusto de la princesa; antes, lo que estuvo con hábito, la servían como antes que le tuviese. Sólo en lo que tengo dicho fue la ocasión y la misma pena que esta señora tenía y una criada que llevó consigo, que, a lo que se entiende, tuvo toda la culpa. En fin, el Señor que lo permitió. Debía ver que no convenía allí aquel monasterio, que sus juicios son grandes y contra todos nuestros entendimientos. Yo, por solo el mío, no me atreviera, sino por el parecer de personas de letras y santidad" (*Fund.*, 17, 16-17).

hechos; y omite y moldea otros para presentar una crónica de las fundaciones, que satisfaga las expectativas requeridas por el lector inmediato, el confesor jesuita de Teresa de Jesús, Jerónimo Ripalda, y el propio y Gracián, y fije los orígenes de la reforma para la posteridad. La regulación de la información que, de modo similar al caso de Pastrana, se hace en la crónica de la fundación del convento de San José del Carmen de Sevilla (cap. 23-26) nos sirve para completar el retablo de la historia de esta conflictiva fundación:

Yo, aunque siempre había rehusado mucho hacer monesterio de estos en Andalucía, *por algunas causas* (que cuando fui a Beas, si entendiera que era provincia de Andalucía, en ninguna manera fuera [...]), como vi ser aquella la determinación del perlado [Gracián], luego me rendí (que esta merced me hace nuestro Señor, de parecerme que en todo aciertan), aunque yo estaba determinada a otra fundación [Madrid], y aún *algunas causas que tenía bien graves* para no ir a Sevilla (*Fund.*, 24, 4).

En el relato de las *Fundaciones*, Teresa de Jesús trata de proteger su posición haciéndole ver al lector cómplice que conoce la prohibición de Rubeo y que sabe, por tanto, que al ceder ante la insistencia impertinente de Gracián –"luego me rendí"– está traspasando los límites impuestos a su tarea de reformadora; y sin embargo, sitúa hábilmente la causa del error en una fallo de percepción –"que esta merced me hace nuestro Señor, de parecerme que en todo aciertan"–, que contrapone, a través de la concesiva, a la opción correcta: su humana determinación de fundar en Madrid. Alison Weber ha señalado acertadamente cómo la voz de Teresa de Jesús en las *Fundaciones* se escinde en dos roles antagónicos: "as protagonist of the reform her role is to subvert; as its historian her role is to consolidate the new order" (*Teresa* 134); y para ello se verá obligada a encontrar estrategias narrativas, que le permitan justificar su subversión sin menospreciar la obediencia a la autoridad que trataba de instaurar como uno de los pilares de sus conventos (Weber, *Teresa* 134).

Si analizamos todos los documentos expuestos hasta ahora, parece poco probable que Teresa se sintiese verdaderamente obligada a obedecer, contra su propia voluntad, a la aparente insistencia de Gracián en el asunto de la fundación porque, como leemos en el voto de obediencia, la sumisión a Gracián está circunscrita únicamente a cuestiones espirituales (Mujica, "Paul" 30), y Teresa se compromete a obedecer siempre y cuando "no fuese contra Dios y contra los perlados que tengo más obligación" (*CC* 40, 7):⁹¹ hubiera sido más que

⁹¹ Creo que la visión mantenida por estudiosos como Mary Luti subestima el subrepticio poder de decisión de Teresa en todo lo tocante a sus fundaciones: "One of Gracián's first decisions was to overrule the disposition of the Father General of the Order and force a foundation of discalced nuns in Seville. Teresa disliked, even feared, the plan. Gracián affected impartiality; but seeing how adamant he was, Teresa declined to push for her own way" (38).

razonable que Teresa se hubiera amparado en la obediencia que le debía a Rubeo, que era a fin de cuentas el General de la orden, para no fundar en Andalucía. Empieza a resultar evidente que Teresa estaba más que de acuerdo en llevar a cabo una fundación de descalzas en Sevilla: "It seems possible that Teresa was fully aware of what she was doing when she decided to fund in Seville and honored Gracián's order because it coincided with her own desire to expand the Reform" (Mujica, "Paul" 32). No sabemos si contando o no con el beneplácito de Gracián, Teresa de Jesús construye cuidadosamente una estrategia política y retórica, en la que, protegiendo su decisión bajo la coraza de la revelación divina en la que se le dice que debe fundar en Madrid, termina por conseguir su objetivo:

Yo [Gracián] deseaba que se hiciera monasterio de monjas en Sevilla; ella [Teresa] deseábala en Madrid. Porque en ambas partes había comodidad, díjele que lo tratase con Nuestro Señor con muchas veras para que nos diese luz. Y al cabo de dos o tres días que había hecho oración sobre este caso, díjome que ya tenía respuesta clara de la manera que solía: que fuese a fundar el monasterio de Madrid. Yo le dije que, con todo eso, fuese a fundar a Sevilla; y así, sin réplica ninguna, se aderezaron carros para caminar allá. Preguntele a cabo de pocos días, si ella sabía que aquel su espíritu era verdadero –como lo habían certificado los más graves y santos hombres de España– y ella deseaba hacer la voluntad de Dios, por qué no había replicado. Respondiome sonriéndose: "¿Él no sabe que todas las revelaciones que tengo no me hacen a mí certidumbre de fe que lo manda Dios? ¿Para qué le había de replicar?" (*Escolias, Obras* t. III 393)

El relato de Gracián, que queda corroborado también por el que hace Ana de Jesús en el Proceso de Salamanca,⁹² contrasta con el que nos ofrece la propia Teresa en las *Fundaciones*: mientras que Gracián y Ana de Jesús sitúan la decisión de fundar en Madrid en la voluntad divina, Teresa de Jesús no duda en afirmar que estaba ella "determinada a otra fundación" sin hacer mención alguna a la revelación divina que los testigos de la escena aseguran que tuvo lugar: ¿por qué no adopta Teresa de Jesús el paradigma comunicativo de las visiones, como hace en tantos otros episodios, en su propio relato de la fundación de Sevilla? Si aceptamos que los discursos visionarios conforman la herramienta retórica perfecta para que la autoridad de la monja narradora se desdibuje y toda la responsabilidad de sus acciones y escritos sea delegada a la autoridad divina, parece que Teresa de Jesús, con ese

⁹² "Y así estando en la fundación de Beas [...] vino el padre fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, que por comisión apostólica era entonces nuestro prelado, y la mandó fuese a fundar a Sevilla; y viendo que de esto se había de disgustar mucho con ella nuestro Generalísimo, no hizo más de proponer con llaneza lo que del Reverendísimo tenía y temía, y que de Nuestro Señor le parecía había entendido aún no era tiempo de entrar a fundar en Andalucía; mas que si con esto todavía su Paternidad quería se hiciese, iría, y así fue luego, y antes de un año que estuvo allá padeciendo grandes trabajos, la escribió nuestro Generalísimo desde Roma con mucha desgracia, y envió a mandar tomase por cárcel uno de los convento de Desalzas que fuera de la Andalucía había fundado [...]" (*PCB*, t. I, 469).

fuerte uso de la primera persona, quiere definir su autoridad de reformadora haciendo ver que conoce la prohibición de Rubeo, pero sin dejar de autoafirmarse a su vez como una monja obediente, que asume, aun no compartiéndolas, las decisiones de su provincial.

En las cartas con Gracián, por el sinfín de asuntos de política conventual que circulan por ellas, la estrategia discursiva de las visiones y audiciones, que de manera tan recurrente aparece en *Vida y Fundaciones*, cobrará una especial importancia mediante el uso de los *verba dicendi*, en general en estilo indirecto, aunque en ocasiones opte por el estilo directo. Teresa desarrollará un juego de voces polifónicas, en el que cede la palabra a la autoridad divina para respaldar sus decisiones frente a las otras alternativas posibles y para que su voz nunca parezca desafiar la autoridad del teólogo, el confesor o el superior de la orden.⁹³ Frente a la "trilogía imprescindible" (Álvarez Santaló 172) con la que Álvarez Santaló alude a las relaciones visionarias de, por ejemplo, Sor María la Antigua (*Desengaño de religiosos*, 1678) y Sor María Jesús de Agreda (*Mística ciudad de Dios*, 1670) –"orden coactiva de Dios para que escriba", "orden paternal del confesor", "declaración de la nada de la amanuense" y "caprichosa decisión de la divinidad para convertirla en instrumento de sus mensajes" (191)–, creo que la palabra de Teresa de Jesús, como nos recordaba Ruth El Saffar, persigue siempre la búsqueda de un espacio de autoridad desde el que definir su propio yo, que la hace matizar, y en el mejor de los casos rehuir del arquetipo discursivo de las visiones. Como afirma Juan Antonio Marcos, y como demostrará la correspondencia con Gracián:

En ocasiones da también la impresión de que lo dicho por Dios, no pasa de ser lo que ella misma ha decidido previamente que diga: "También me parece que anda Su Majestad a probar quién le quiere, si no uno, si no otro, descubriendo quién es con deleite tan soberano, por avivar la fe, si está muerta, de lo que nos ha de dar, diciendo: Mirad, que esto es una gota del mar grandísimo de bienes" (V 22, 17). ¿Quién habla, Dios o Santa Teresa? [...] Y es la misma escritora la que se encarga de recordarnos que el tan socorrido *dijome Dios*, no siempre coincide con lo que de hecho le dijo Dios, y que quizás pudieran ser cosas suyas: "que muchas cosas de las que aquí escribo no son de mi cabeza, sino que me las decía este mi Maestro celestial; y porque en las cosas que yo señaladamente digo: "esto entendí", o "me dijo el Señor", se me hace escrúpulo grande poner o quitar una sola sílaba que sea, así cuando puntualmente no se me acuerda bien todo, va dicho como de mí [...] o porque algunas cosas también lo serán" (V 39, 8). ¿Dónde están los límites entre lo que Dios le dice y lo que va dicho de sí misma? ("Todo" 171-172).

⁹³ Sigo aquí a Álvarez Santaló (2005), quien ha estudiado las variantes tipográficas y los signos de imprenta que contribuían a dotar de literalidad a los relatos impresos de las visionarias: "la confianza de confesores y editores en tal memoria "milagrosa" y prueba [...] de su origen divino es la que justifica la cursiva y entrecomillado de los textos que prepararon para su edición y que se consideran palabras literales de Dios, la Virgen, los Santos y ángeles que, en los papeles originales, venían detrás de expresiones como "me dijo", "dijo", o "con estas palabras"" (182).

En el episodio que aquí nos ocupa, la versión de los hechos del propio Gracián, mientras rememora en sus *Escolias* los problemas ocasionados por la fundación de Beas, apoya definitivamente nuestras conjeturas:

Y diles nueva comisión para fundar el monasterio de Beas –escribe hablando del momento en el que se averiguó que Beas dependía de Andalucía en los asuntos religiosos– y comencé ya a tratar con ella como prelado y confesor, *sin que ella mostrase estar triste del engaño, porque se abría puerta para fundar monjas descalzas en Andalucía que ella sabía era tan gran servicio de Nuestro Señor* (391).

El cisma de la fundación de Sevilla es el ejemplo paradigmático, que nos invita a entrar en el laberíntico universo que encarna la correspondencia con Gracián: esa búsqueda constante de estrategias retóricas que consigan imponer la autoridad política y discursiva de Teresa de Jesús, al tiempo que expone, sin tapujos, sus miedos ante la amenaza constante del fracaso de la reforma, pero sin dejar de lado una fluida comunicación espiritual y amistosa con el más querido de sus frailes. Creo que tras el fructífero encuentro en Beas,⁹⁴ al dejar constancia escrita de la visión en 1575, Teresa de Jesús está concibiendo el voto de obediencia como una sutil e inteligente estrategia de colaboración a largo plazo con Gracián, que será desde entonces y hasta 1582, los oídos y, sobre todo, la voz de la madre carmelita en todos los asuntos políticos de la reforma en los que ella, por su condición de mujer y su vida en clausura, no podía intervenir activamente:

De manera que aunque yo firmaba las licencias y presidía y confirmaba las elecciones como prelado de las monjas –escribe Gracián–, ella lo ordenaba primero; así que por

⁹⁴ Así relata Teresa el encuentro: "Y como estaba con tanta fatiga, en viéndole parece que me representó el Señor el bien que por él nos había de venir; y así andaba aquellos días con tan excesivo consuelo y contento, que es verdad que yo misma me espantaba de mí [...] era tanto el gozo que tenía mi espíritu, que no me hartaba de dar gracias a nuestro Señor aquellos días ni siquiera hacer otra cosa" (*Fund.*, 24, 2). Y esta es la versión más extensa del padre Gracián: "[...] yo la fui luego a ver, con el gran deseo que tenía de conocerla, que hasta entonces no la había tratado sino por cartas. Estuve en Beas muchos días, en los cuales comentábamos todas las cosas de la Orden, así pasadas como presentes y lo que era menester para prevenir las futuras. Y demás de esto, de toda la manera de proceder en el espíritu, y cómo se había de sustentar así en frailes como en monjas. Ella me examinó a mí de todo cuanto sabía en esta doctrina de espíritu, así por letras como por experiencia; y me enseñó todo cuanto ella sabía, dándome tantas doctrinas, reglas y consejos, que pudiera escribir un libro muy grande de lo que aquí me enseñó. Porque, como digo, fueron muchos días, y todo el día, fuera del tiempo de misa y de comer, se gastaba en esto. Diome cuenta de toda su vida, espíritu e intentos. Quédele tan rendido que desde entonces ninguna cosa hice grave sin su consejo. Había una gran dificultad para que nos comunicáramos más tiempo: que ella no tenía patentes para fundar en Andalucía, y el General estaba enfadado conmigo por causa de las fundaciones que allí se habían hecho; y yo no podía ir a Castilla, porque no se extendían mis comisiones más que en el Andalucía. Y estábamos el uno y el otro lastimadísimos de vernos tan juntos los corazones y tan apartados en las comisiones (*Escolias* 390).

ningún caso removiera cosa alguna tocante a las descalzas sin su parecer dado de palabra o por escrito. Y este estilo guardé todo el tiempo que fui prelado, que fue desde este tiempo hasta que ella murió [...] (*Escolias* 396).

Las terribles consecuencias que trajo esta fundación –la más palmaria de ellas, sin duda, la enemistad del General de la Orden– serán el tema que abra la correspondencia con Gracián que conservamos, y que se inicia tras la despedida en Beas, el 27 de septiembre de 1575, con Teresa de Jesús escribiendo desde su recién fundado convento de San José del Carmen de Sevilla.

CONQUISTAR LA PALABRA DE LA AUTORIDAD ANTE JUAN BAUTISTA RUBEO Y FELIPE II

La fundación tuvo lugar finalmente el 29 de mayo de 1575, en medio de un clima de hostilidad y desconocimiento, al que Teresa nunca había tenido que enfrentarse en sus primeras fundaciones: Cristóbal de Rojas, arzobispo de Sevilla, se negaba a permitir nuevas fundaciones de pobreza en una ciudad, que estaba ya saturada de monasterios tanto de monjas como de frailes, Sevilla además era para Teresa y sus monjas un lugar alienante, que nada tenía que ver con la Castilla en la que habían crecido y donde se había llevado a cabo el proyecto fundacional hasta ese momento, y la pérdida del favor de Rubeo iba a traer desastrosas e irreparables consecuencias, que ya empezaban a intuirse.⁹⁵

Nada más llegar a Sevilla, Teresa de Jesús trata de gestionar la situación escribiendo, ahogada por este conglomerado de obstáculos, tres cartas a Juan Bautista Rubeo, de las cuales solo hemos conservado la última de ellas –"La semana pasada escribí a vuestra señoría largo por dos veces, todas de un tenor, porque deseo llegue la carta a sus manos" (18 de junio de 1575, 194)–. Esta carta, sin embargo, no debió ser una mera réplica de las dos anteriores porque el 17 de junio, Teresa había recibido dos cartas de Rubeo –"la una era hecha de octubre y la otra de enero" (194)–, que debieron sumirla en un estado de alerta y

⁹⁵ Para un estudio histórico de la relación de Teresa con Sevilla, ver: Pedro Manuel Piñero Ramírez, *La Sevilla imposible de Santa Teresa: crónica de un malestar en las páginas de su Epistolario*. Servicio de publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1982. En 1575, Sevilla contaba ya con casi una veintena de conventos de monjas y otros tantos de frailes. La intención de Cristóbal de Rojas era que Teresa reformase los conventos ya existentes y de ahí que se opusiese a la nueva fundación: "El arzobispo –escribe Francisco de Ribera– era muy enemigo de monasterio de monjas que no tuviesen renta y fue providencia del Señor que no le hubiesen dicho nada de lo que la Madre quería hacer, porque a decirselo antes que ella estuviera allá, no diera licencia y no se hiciera el monasterio. Bien deseaba él que ella viniese y trajese monjas, pero no para hacer monasterio de pobreza, sino para repartirlas por los monasterios que estaban a su cargo, para que los reformasen" (Lib. III, cap. V, 250).

condicionaron inevitablemente la composición de la carta del 18 de junio. Esta larga carta a Rubeo es una cuidada obra retórica, en la que Teresa se propone recuperar el favor del General de la orden, justificar las fundaciones de Beas y de Sevilla, y amparar bajo su protección a los dos artífices de las fundaciones de monasterios de frailes en Andalucía, Gracián y el fraile italiano Ambrosio Mariano.⁹⁶

La primera mitad carta es una alabanza de las virtudes de Rubeo, recordándole que él es el pilar central de la Reforma –estrategia similar a la que había usado con Álvaro de Mendoza– y tratando de mitigar los atrevimientos de Gracián, Ambrosio Mariano y los suyos propios, situando en la cúspide de la pirámide, de manera reiterativa a lo largo de la carta, que lo verdaderamente importante es "no enojar a vuestra señoría" (195): "También escribí a vuestra señoría las causas por qué vine a fundar aquí en Sevilla. Plega a Nuestro Señor que el fin, que es *allanar estas cosas de estos descalzos para que no den enojo a vuestra señoría*, me haga Dios merced que yo lo vea" (195). Acto seguido, Teresa dedica tan solo tres párrafos a justificar sus fundaciones de monjas, excusando la fundación de Beas en el simple malentendido ya conocido y aludiendo a la de Sevilla como una consecuencia directa de la de Beas, sin mencionar en ningún momento la supuesta obligación que sentía por la orden explícita de Gracián –"Y es así que Beas no es Andalucía, mas es provincia de Andalucía. Esto supe después de fundado el monasterio con más de un mes. Como yo ya me vi con monjas en ella, también me pareció no quedase aquel monasterio desamparado, y fue alguna parte también para venir aquí" (195)–, y reitera después que poco importan las fundaciones de Beas y Sevilla porque el motivo que la ha impulsado a escribir estas tres cartas son los conflictos causados por las fundaciones andaluzas hechas por Gracián y Ambrosio Mariano como visitantes apostólicos:

Mas mi principal deseo es lo que a vuestra señoría escribí de *entender esta maraña de estos padres*, que aunque ellos justifican su causa (y verdaderamente no entiendo de ellos sino ser hijos verdaderos de vuestra señoría y *desear no enojarle*) no los puedo dejar de echar culpa. Ya parece van entendiendo que fuera mejor haber ido por otro camino *por no enojar a vuestra señoría* (195).

⁹⁶ El 26 de abril, Rubeo le escribía una durísima carta a Gracián, que al parecer puso fin a cualquier tipo de relación entre ambos: "De las cosas que me escribe hacerse de vosotros en Sevilla, dígoles que sois como novicios, y no sabiendo los institutos de la orden, es cosa fácil que sea guiado por calles y rastros no buenos. Temo su fin según Dios; pero, pues que se hace contra obediencia, y con penas y censuras agravado su conciencia, no me parece que se haga el servicio de Dios. Pésame que debajo de buen celo y de tal pretexto se pongan en semejantes recelos y contiendas. Dios remedie la violencia, que yo remediaré a lo que tocara a mi oficio, ni haré lo que no conviene" (cit. en Smet, t. II, 88).

A través de esta estrategia de reiteración, los asuntos que habían originado el conflicto quedan desdibujados, mientras se devalúa irónicamente la reacción de Rubeo. La carta funciona como un perfecto ensamblaje retórico, en el que Teresa opta, en un principio, por deshacerse de cualquier tipo de responsabilidad textual y se erige como simple mensajera para transmitirle a Rubeo el arrepentimiento de Gracián y de Ambrosio Mariano –"entrambos me han rogado que escriba a vuestra señoría (que ellos no osan) y dé sus disculpas, y así no diré aquí, sino lo que me parece estoy obligada, pues ya lo he escrito" (196)–. La carta participa de una estrategia continua de *concessio*, en la que Teresa se irá anticipando a las reacciones del General para intentar, en último término, guiar su comportamiento –"he dicho a Mariano, que vuestra señoría (como ellos sean obedientes) sé que habrá misericordia" (196)– y contraatacar los posibles argumentos que pudieran surgir en su contra: "Gracián no está aquí, que el nuncio le envió llamar, como a vuestra señoría escribí, y crea vuestra señoría que, a verlos yo inobedientes, que no los vería ni oiría; mas no puedo yo ser tan hija de vuestra señoría como ellos se muestran" (196).⁹⁷

La carta adquiere otro cariz cuando Teresa decide retomar su autoridad discursiva y argumentar, punto por punto, los motivos que debería tener en mente Rubeo para no tomar decisiones radicales contra los descalzos:

Diré yo ahora mi parecer, y si fuere bobería, perdóneme vuestra señoría [...] Padre y señor mío, no están ahora las cosas para esto, que este Gracián tiene un hermano que está cabe el rey, secretario suyo, a quien quiere mucho; y el rey, según he sabido, no está fuera de que torne la reforma. Los calzados dicen no saben cómo a hombres tan virtuosos vuestra señoría los trata así, y que ellos querrían tratar a los contemplativos, y ven su virtud, y que vuestra señoría con esta descomuni3n se lo tiene quitado (196).

Al leer la carta, Rubeo no solo recordará la proximidad de la familia de Gracián a Felipe II, sino que se verá retratado como un elemento discordante en la potencial unidad apacible entre calzados y descalzos a la que Teresa parece aspirar –"ellos [los calzados] querrían tratar a los contemplativos, y ven su virtud" (197)–.

Lo que me interesa de esta carta, y de ahí su análisis con cierto detenimiento, es no

⁹⁷ "Some of her tactics could be described in classical rhetorical terms as variations of *concessio*. In traditional rhetorical manuals there are number of devices that could be subsumed under the concept of concession: Quintilian's *praesumptio* or *prolepsis*, defined as anticipating [...] and Cicero's *praemunitio*, or defending by anticipating objections to some point we propose to make later" (Weber, Teresa 51). Para la *anticipatio* en la obra de Teresa de Jesús, ver también: Juan Antonio Marcos. "Todo son estratagemas (Santa Teresa y el discurso místico)." *Revista de Espiritualidad*, n. 61, 2002, pp. 171-176. Aurora Egido también da buena cuenta de cómo Teresa de Jesús "se anticipa a los pensamientos de vuestra merced" ("Santa Teresa" 90, n. 8) en el *Libro de la Vida*.

solo que nos sitúa en la antesala de la correspondencia con Gracián y que presenta el germen de todos los conflictos que irán poblando la vida y la correspondencia de Teresa de Jesús hasta que se consiga la provincia independiente de descalzos en 1581 —el encarcelamiento de Juan de la Cruz, entre otros—, sino también que presenta una gradual aprehensión de la autoridad discursiva, que será propia de la voz epistolar de Teresa de Jesús en esta etapa final de su vida, en la que la lucha por su autoridad textual estará directamente vinculada a la supervivencia de la Reforma, que por aquellas fechas parecía peligrar. En la carta a Rubeo, las estrategias retóricas empleadas en *Fundaciones*, *Vida*, *Moradas* y *Camino* (humildad, anticipación, ironía...) se reciclan, pero terminan difuminándose para cederle el paso a una voz, que ha tomado conciencia de su subjetividad y de su posición privilegiada en el conocimiento del funcionamiento de la Reforma:

Ahora, salir de la reforma (que vuestra señoría no quiere que los haya), créame que aunque tenga toda la razón vuestra señoría del mundo, no ha de parecer así. Pues dejar de tenerlos vuestra señoría debajo de su amparo, ni ellos lo quieren ni vuestra señoría es razón que lo haga, ni Nuestro Señor se servirá de ello. Encomiéndolo vuestra señoría a Su Majestad, y como verdadero padre olvide lo pasado y mire vuestra señoría que es siervo de la Virgen, y que ella se enojará de que vuestra señoría desampare a los que son su sudor quieren aumentar su orden. Están ya las cosas de suerte que es menester mucha consideración (199).

Pero para cuando la carta llegó a manos de Rubeo, ya se había celebrado el capítulo de Piacenza, que tuvo lugar del 21 de mayo al 6 de junio de 1575, donde quedaron suprimidos los monasterios fundados en Andalucía sin licencia del General y Gracián fue desprovisto de su cargo de visitador. Además, el capítulo había tomado una decisión que afectaba directamente a Teresa y que le sería comunicada por el padre Ángel Salazar: debía escoger un convento de Castilla en el que recluirse.⁹⁸

Las cartas de Teresa de Jesús de este turbulento período de las fundaciones nos revelan una angustia constante por el futuro de los Descalzos, que, sin embargo, no le impide hacer acopio dentro de la esfera privada de la correspondencia (la única en la que podía representarse como un sujeto activo) de sus armas retóricas (las únicas de las que podía disponer) para tratar de frenar las intenciones de los Calzados y conseguir cuanto antes la

⁹⁸ La intención del capítulo era principalmente evitar que los Descalzos se constituyesen en provincia independiente e imposibilitar la fundación de conventos y monasterios sin licencia expresa del General de la Orden. Para ello, Rubeo nombró como vicario general y visitador de los carmelitas españoles al portugués Jerónimo Tostado. Para una relación detallada del desarrollo y consecuencias del capítulo en el contexto eclesiástico español, ver: Ángel Fernández Collado. *Historia de la Iglesia en España. Edad Moderna*. Instituto Teológico San Ildefonso, 2007, pp. 135-143.

provincia independiente. Ante las decisiones tomadas por la cúpula carmelita en el capítulo, Teresa inteligentemente decide recurrir al poder civil y el 19 de julio de 1575 le escribe una carta a Felipe II solicitándole que favorezca la "provincia aparte de descalzos" (202). Como apunta Carole Slade en su necesario trabajo sobre la correspondencia entre Teresa de Jesús y Felipe II, debemos leer las misivas dirigidas al monarca como cartas en las que la persecución de un asunto de carácter público intenta conseguirse subrayando una relación personal entre el monarca y la fundadora carmelita (Slade, "The Relationship" 233-4). La carta a Felipe II adquiere un tono narrativo autobiográfico, en el que Teresa se presenta a sí misma como un vehículo de la voluntad de Dios:

Estando con harta pena encomendando a Nuestro Señor las cosas de esta sagrada orden de Nuestra Señora, y mirando la gran necesidad que tiene de que estos principios que Dios ha comenzado en ella no se caigan, se me ofreció que el medio mejor para nuestro remedio es que vuestra majestad entienda en lo que consiste estar ya del todo asentado este edificio, y aun remediados los calzados con ir en aumento (202).

Adaptándose a las rígidas constricciones discursivas que le imponía su destinatario, Teresa recurre a la estrategia retórica de la inspiración divina para anular su propia voluntad y vincular, así, su palabra a la autoridad de Dios. De este modo, logra enmarcar su petición de la provincia independiente como una pieza necesaria dentro del proyecto superior divino, del que ella no es más que colaboradora en la tierra. El lenguaje de Teresa de Jesús se mueve en esta carta entre dos posiciones antitéticas –las estrategias de minimización y el reclamo de su autoridad como fundadora–, con la intención de lograr equilibrar la atrevida defensa de su objetivo con su desautorizada subjetividad femenina ante el monarca:

Ha cuarenta años que yo vivo entre ellos, y miradas todas las cosas, conozco claramente que, si no se hace provincia aparte de descalzos (y con brevedad), que se hace mucho daño y tengo por imposible que puedan ir adelante. Como esto está en manos de vuestra majestad, y yo veo que la Virgen Nuestra Señora le ha querido tomar por amparo para el remedio de su orden, heme atrevido a hacer esto [...] (202).

Las cartas de Teresa de este periodo constituyen una suerte de proyecto propagandístico para respaldar a Gracián y allanarle el terreno –a Rubeo, el 18 de junio, le decía que "es como un ángel" y que "si le conociese, que se holgase de tenerle por hijo" (195)–, del que también participa la carta a Felipe II: "Harto nos haría al caso, si en estos principios se encargase a un padre descalzo que se llama Gracián, que yo he conocido ahora; y aunque mozo, me ha hecho hartos alabar a Nuestro Señor lo que ha dado a aquel alma" (202-203). Para cerrar la carta,

Teresa de Jesús inteligentemente alude a una relación previa con Felipe II –"la merced que vuestra majestad me hizo en la licencia para fundar el monasterio en Caravaca" (203)–, que le permitiría avalar el tono atrevido de su petición ante los destinatarios efectivos de la carta, que probablemente nunca llegó a manos del rey:⁹⁹

This exaggeration of her role in winning royal favor suggests that she had audiences other than Philip in mind as she wrote. Philip, if he even noticed the overstatement, could have chalked it up to feminine confusion, but for other audiences it would have implied that Philip had confidence in her at a time when she had completely lost the trust of Rubeo (Slade, "The Relationship" 237).

Teresa de Jesús termina por trazar en su carta un juego de paralelismos identitarios, que servirán para reforzar la lógica de su petición: "Por amor de Dios, suplico a vuestra Majestad me perdone, que ya yo veo soy muy atrevida; mas, considerando que oye a los pobres el Señor y que vuestra Majestad está en su lugar, no pienso ha de cansarse" (203).¹⁰⁰ Del mismo modo que en la dirigida a Rubeo, Teresa preconfigura la reacción del monarca ("no pienso ha de cansarse", 202) para orientar así su interpretación de la lectura de la carta. En este último párrafo, Felipe II ha pasado a ocupar el lugar de Dios (Slade 234) y, por lo tanto, Teresa hereda una posición privilegiada frente al monarca creándose entre los tres (el rey, Teresa y Dios) una peculiar unión que participa tanto del proyecto católico de Felipe II, como de un plan superior divino.

En ambas cartas, la dinámica de poder que existe entre Teresa de Jesús y el destinatario impone la construcción de una voz que, desde su posición subordinada, consiga servirse de una retórica efectiva, que le permita asumir la palabra que le es constantemente negada: la palabra de la autoridad. Rubeo y Felipe II encarnan los órganos represores –la Iglesia y el Estado– responsables tanto de la regulación del discurso, el cuerpo y los modos de conducta de Teresa de Jesús, como de la supervivencia de su palabra y su reforma. La violencia implícita que subyace a esta relación de poder va a conquistar el terreno de la carta originando una voz, que habla asumiendo una censura previa –una censura impuesta, precisamente, por las autoridades que ambos destinatarios representan–, y que buscará estrategias para validar su propia subjetividad, a través del recurso a una autoridad superior

⁹⁹ Slade y Manero Sorolla coinciden en este punto: "Normalmente, los secretarios del rey se encargaban de realizar breves resúmenes de las numerosísimas cartas que el rey recibía que comunicaban a éste oralmente" (Manero Sorolla, "Santa Teresa" 832).

¹⁰⁰ Elena Carrera ha estudiado esta carta a Felipe II dentro de las coordenadas del miedo y la empatía: "Teresa espera que el rey ejercite la empatía no solo entendiendo lo perjudicial que sería el no poder seguir adelante con la reforma descalza, sino también mostrando la disposición favorable que ella le atribuye a Dios, y que espera de él por ser su representante en la tierra" ("El miedo"41).

(Dios), con la que mantiene una comunicación privilegiada.

Pero, ¿qué ocurre cuando Teresa de Jesús se dirige a un destinatario con el que no existe una relación de poder tipificada? ¿Qué estrategias retóricas va a emplear Teresa de Jesús para dirigirse a un destinatario con el que mantiene una relación que varía entre la esfera pública y la privada?

PERSUASIÓN Y OBEDIENCIA FRENTE A GRACIÁN

*We die. That may be the meaning of life. But we do language. That
may be the measure of our lives.*

TONI MORRISON, "Oppressive language"

La correspondencia con Gracián que conservamos se inicia el 27 de septiembre de 1575, algo después de que Gracián fuera nombrado por el nuncio "visitador apostólico de todos los carmelitas descalzos, así de Castilla, como de Andalucía y de los Calzados de Andalucía" (cit. en *TyV* 674), hecho que parecía aliviar a Teresa de la angustia producida por los altercados recientes con el nuncio y los calzados.

La relación que Teresa y Gracián establecieron desde su encuentro fue desarrollándose en los márgenes de la relación normalizada entre monja y confesor. Como Bilinkoff ha apuntado, en el siglo XVI asistimos a la culminación de la formación de una cultura penitencial, que venía evolucionado desde el periodo tardomedieval, y en el que la confesión había ido poco a poco transformándose en una experiencia más íntima, que sin embargo, seguía estando sustentada en una desigualdad esencial entre confesor y penitente ("Related" 15). La literatura prescriptiva sobre el sacramento de la confesión que abundaba desde el Concilio de Trento no logró dominar, en la práctica, las relaciones entre penitentes y confesores, que se distanciaban mucho del modelo simplista en el que la penitente asumía con obediencia las instrucciones del confesor:¹⁰¹

¹⁰¹ A las alturas de 1576, Teresa de Jesús estaba muy familiarizada con los beneficios, que podía obtener de esta subversión de roles en las relaciones penitenciales. Elena Carrera ha estudiado las relaciones de Teresa con sus confesores en los años cruciales de 1560-1565, anotando que: "Her experience would soon demonstrate that it was possible for confessors to learn from their penitents, if this was done with great discretion on the part of the penitent and great caution and responsibility on the part of the confessor. Despite her claims of humility and inadequacy in *Vida*, Teresa nevertheless stresses that when the truthfulness of her mystical experiences was ascertained, theologians did learn from her example" (*Teresa* 154).

Moving from theory to practice, however, reveals a much more varied and complex picture, especially with respect to women as exceptional for their piety and spiritual gifts. There were indeed cases in which clerics manipulated and controlled their exemplary female penitents. This sort of domination-submission could take extreme, even [...] sadistic forms. [...] There were also cases in which priests submitted themselves to the direction of charismatic women. [...] Much more common in discourse and, one suspects, in practice, were relationships that fell somewhere between these two extremes. Most interactions between confessors and female penitents were quite nuanced and reciprocal, if not equal in nature (Bilinkoff, "Related" 25-26).

La relación entre Gracián y Teresa, que se desenvolverá en ese terreno alejado de las prescripciones de los manuales de la época, será una relación, aunque con altibajos, cercana a la reciprocidad. Pero lo que conviene subrayar es que no podemos analizar el binomio Gracián-Teresa unívocamente desde el arquetipo de la confesión y la instrucción espiritual: aunque sabemos que Gracián debió suponer un indudable alivio espiritual para Teresa de Jesús, que había sufrido por la incompetencia de confesores previos, la correspondencia nos hace entrever que estamos, más bien, ante una relación tanto amistosa y familiar como de colaboración política.¹⁰² El potencial discursivo de la correspondencia dirigida a Gracián nace precisamente de la imbricación de los planos político, amistoso y espiritual, y de las diferentes posiciones de poder que ocupan ambos personajes en cada esfera: Teresa le debía en la esfera pública, *prescriptivamente*, obediencia a Gracián en tanto que confesor y visitador apostólico de la orden, pero a un tiempo, Teresa en la esfera privada se encontraba *esencialmente* –y lo hará patente en su epistolario– en una posición superior en tanto que fundadora y contemplativa; y hará suya una clara conciencia de género, que la situará en una posición privilegiada para dirigir a Gracián en todos los asuntos que tuvieran que ver con los conventos femeninos (Mujica, "Paul" 34): en octubre de 1575, en relación al traslado de una monja de Toledo a Malagón, le dirá "Vuestra paternidad, padre mío, advierta en esto y crea que *entiendo mejor los reveses de las mujeres que vuestra paternidad*, que en ninguna manera conviene para prioras ni súbditas que vuestra paternidad dé a entender es posible sacar a ninguna de su casa, si no es para fundación" (213), y el 22 de mayo de 1578, ante el

¹⁰² Para las críticas de Teresa a sus confesores en los primeros años de su vida espiritual, ver el capítulo de Elena Carrera, "Teresa's Criticism of Confessors (1539-1554)" (*Teresa* 89-119), que analiza las quejas recogidas en *Vida*, 4-8 y 23-4. Mujica y Luti coinciden en señalar que no hay testimonios claros sobre cuáles fueron los avances espirituales que Teresa experimentó gracias a su relación con Gracián. Respectivamente anotan: "Although she accepted him as her superior, what role he played in her spiritual development is unclear. She already had a developed notion of her own spirituality before she met him" (Mujica, "Paul" 40); "Little in Teresa's correspondence, nor even in *The interior Castle* [...] sheds light on what his positive contributions to the development of her mystical life actually were. [...] As things stand, it is no evident that crucial developments resulted from his insights, skill or prudence as her director" (Luti 37).

exceso de ceremonias y mandatos que Gracián está llevando a cabo en el convento de Valladolid contra lo que estipulaba el estilo de vida teresiano, le escribe:

Crea, mi padre, que estas casas van bien, gloria a Dios, y no han menester más carga de ceremonias, que cualquiera cosa se les hace pesado, y no se le olvide a vuestra paternidad esto, por caridad, sino siempre apretar en que se guarden las constituciones y no más, que harto harán si bien se guardan. *En cosa que toque a estas monjas puédeme dar vuestra paternidad crédito, que veo en lo que acá pasa, lo de allá [...]* (531).¹⁰³

Más allá de la deducción histórica, a partir del epistolario y otros documentos, de cuál fue la naturaleza de la relación entre la fundadora carmelita y Jerónimo Gracián, lo que me interesa es recorrer el camino inverso:¹⁰⁴ asumir que es ese choque de fuerzas entre ambos personajes el que da lugar a un ámbito de posibilidades, desde el que irá naciendo el discurso de Teresa de Jesús, ocupando diversas posiciones de subjetividad, poniendo en evidencia "la dispersión del sujeto y la discontinuidad consigo mismo".¹⁰⁵ La necesidad de hacer encajar bajo el corsé de la semántica de la obediencia una retórica de la afectividad y una práctica persuasiva, que cumpliesen además con las constricciones que impone, de propio, la comunicación epistolar, va a hacer de la correspondencia con Gracián, el espacio propicio

¹⁰³ Hacia el final de su correspondencia, volverá a aparecer esta voz: "En esto de monjas puedo tener voto, que he visto muchas cosas por donde se vienen a destruir pareciendo de poco momento" (19 de febrero de 1581, 757).

¹⁰⁴ No debemos olvidar que Gracián era treinta años menor que Teresa y que esto, sin duda, debió ser un factor condicionante en la relación entre ambos carmelitas. El 14 de mayo de 1578, Teresa le escribe a Gracián: "Ya pensaba yo cuán buena era para mi descanso la mi hija María de San José, por la letra y habilidad y alegría, para darme algún alivio. Dios lo podrá hacer de que profese, aunque mozas con viejas no se pueden hallar tan bien; que aun de vuestra paternidad me espanto yo cómo no se cansa de mí" (527).

¹⁰⁵ Sigo aquí la tesis sobre las posiciones enunciativas del sujeto planteada por Foucault en *La arqueología del saber*: "Las diversas modalidades de enunciación, en lugar de remitir a la síntesis o a la función unificadora de un sujeto, manifiestan su dispersión. A los diversos estatutos, a los diversos ámbitos, a las diversas posiciones que puede ocupar o recibir cuando pronuncia un discurso. A la discontinuidad de los planos desde los que habla. Y si esos planos están unidos por un sistema de relaciones, este no se halla por la actividad sintética de una conciencia idéntica a sí misma, muda y previa a toda palabra, sino por la especificidad de una práctica discursiva [...] El discurso, concebido así, no es la manifestación, majestuosamente desarrollada de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice: es, por el contrario, un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y la discontinuidad consigo mismo. Es un espacio de exterioridad donde se despliega una red de ámbitos diferentes" (75). Coincido, sin embargo, con Carrera en las limitaciones que presenta la teoría de Foucault al entender "knowledge as something external to individuals" (*Teresa* 11): "it is necessary to consider how spiritual knowledge is not simply transmitted through discourses, words, signifiers or grammatical rules which leave the subject untouched, but is internalized through a process of interpretation which also brings about one of self-transformation" (11). La relación epistolar con Gracián también llevará a Teresa a experimentar un proceso progresivo de transformación y autoconocimiento jugando con las posiciones subjetivas, que le ofrecía el binomio obediencia / subversión.

para que la palabra de Teresa de Jesús adquiriera esa carga expresiva, que caracteriza toda práctica epistolar: los criptónimos, que usará de manera sistemática a lo largo de toda la correspondencia con Gracián, parecen olvidar en muchas ocasiones, como veremos, su función estratégica de codificación para ser simplemente espejo de una multiplicidad identitaria, que desvía el discurso hacia la ficcionalidad.

Desde el inicio de la correspondencia en 1575, las cartas dirigidas a Gracián van a presentar una clara noción de composición y estructura, donde percibimos de manera reiterada la recurrencia a un mismo patrón retórico, en el que Teresa de Jesús para lograr, desde la subordinación, la imposición de sus decisiones en asuntos tocantes tanto a la Reforma como a la dinámica interna de los conventos y al discernimiento de espíritus, tratará de regular su voz, conjugando sus conocidas estrategias de humildad con estrategias de autoridad discursiva.

En 1576, una de las primeras monjas del convento de Sevilla, María del Corro, había denunciado a las monjas al Tribunal de la Inquisición con duras acusaciones que las vinculaban a la secta de los alumbrados, y que afectaban también al padre Gracián. A principios de noviembre de ese mismo año, Teresa, desde Toledo, le escribe una carta a Gracián, en Sevilla, aconsejándole sobre cómo actuar y animándole a mantenerse ajeno a los testimonios que habían levantado contra él y contra las descalzas sevillanas. El tono de la carta evoluciona de la preocupación afectiva y la alabanza del buen proceder de Gracián frente a una situación tan adversa –"En forma, aunque me ha dado harta pena, por otra parte, me hace gran devoción como sé con el tiento que vuestra paternidad ha ido y tantas infamias" (321)– hacia los consejos autoritarios, en los que la voz de la experiencia parece querer guiar la inocencia del padre Gracián:

Ahora no es tiempo de padecer vuestra paternidad en este caso. De mi pobre parecer, apártese vuestra paternidad de este negocio, que otros hay que ganen esa alma y tiene vuestra paternidad muchas a quien hacer provecho. Advierta, mi padre, que, si esa carta no le dio debajo de confesión o en ella, que es caso de Inquisición, y el demonio tiene mil enredos [...] Mas ¡qué maliciosa soy! Todo es menester en esta vida. En ninguna manera vuestra paternidad trate de remediar eso de cuatro meses. Mire es cosa más peligrosa [...] Si hay algo que denunciar de ella (digo fuera de confesión), esté advertido; porque temo que ha de venir a más publicación y echarán a vuestra paternidad (después que digan que lo supo y calló) mucha culpa (322).

Sin embargo, en la última línea que conservamos de la carta –el autógrafo está mutilado– parece que Teresa de Jesús se ve obligada a rebajar la posición de superioridad hacia la que el yo textual se ha ido desviando y concluye, como si sintiese la necesidad de retroceder al lugar

discursivo que realmente le corresponde: "Ya veo que es bobería, que vuestra paternidad se lo sabe" (322).

En cuestiones de doctrina espiritual, la estrategia será la misma. El 11 de noviembre de 1576, Teresa escribe animada a Gracián: ha recibido cartas suyas en las que le informa que ha decidido escribir a Rubeo y que la idea de enviar frailes a Roma para defender la provincia independiente parece estar avanzando, además Ambrosio Mariano está también guiando los negocios de los descalzos en la Corte, y Gracián está llevando a cabo, con éxito, sus funciones de visitador de los conventos de Andalucía.¹⁰⁶ Teresa de Jesús aprovechará la ocasión para, como anota Antonio de San José en los comentarios del tomo III del epistolario, darle de paso "la excelente doctrina de que desconfíe de sí, y busque en todo la mayor gloria de Dios: *Non nobis Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam*, cantaba David [...]" (carta XXI, t. III, 174):

Yo no sé dónde tiene la cabeza para tanta trapaza e ingenio. Bendito sea el que le da, que bien parece obra suya. Por eso ande vuestra paternidad siempre con cuidado de pensar la merced que le hace Dios y poco confiado de sí, que yo le digo que el estarlo tanto el Buenaventura,¹⁰⁷ pareciéndole todo fácil (que me dejó espantada cuando lo oí), que no ha hecho ningún provecho. Quiere este gran Dios de Israel ser alabado en sus criaturas, y así hemos menester lo que vuestra paternidad trae delante [...] que lo que a nosotros está bien es que se entienda nuestra bajeza y que en ella se engrandezca su grandeza (337).

Como ocurría en la carta anterior, Teresa de Jesús siente que dejando caer sentencias doctrinales, ha sobrepasado los límites permitidos y concluye: "Mas ¡qué boba estoy, y cómo se estará riendo mi padre cuando lea esto! [...] Ya le escribí hartos consejos bobos" (337). Dos años después, el 23 de julio de 1578, el Nuncio Segá había emitido un breve levantando

¹⁰⁶ A finales de noviembre de 1575, Teresa le escribía a Gracián: "Mientras más pienso en vuestra paternidad escriba al general y le haga cuantos cumplimientos pudiere, mejor me parece y creo a nadie no le parecerá mal. Basta que se hacen las cosas contra su voluntad, sin que aún buenas palabras no se le digan ni hagan caso de él. Mire, mi padre, que a él prometimos la obediencia y que no se puede perder nada" (220).

¹⁰⁷ Fray Diego Buenaventura era el visitador de los frailes franciscanos en Andalucía. Como estudia Pizarro Llorente, Buenaventura fue destituido de su cargo de visitador a finales de 1576: "Según refería [Gaspar de] Quiroga al rey, la elección realizada por el nuncio del visitador de los franciscanos en Andalucía en fray Diego de Buenaventura no había sido adecuada por su juventud, su naturaleza catalana y portar distinto hábito. Aconsejaba que la reforma se hiciese por los superiores de la Orden, o bien por un religioso de la misma rama, pues el desasosiego que estaba produciendo esta actuación moviendo a los frailes a organizarse en su contra, era contraproducente para la finalidad que se perseguía. [...] Así pues, en los días siguientes se prepararon para que el franciscano recoleto fray Diego de Buenaventura fuese sustituido en su cometido por un religioso del "pañó", encargándose Covarrubias y Quiroga de tratar el asunto con Ornameto" (283-284). Desde aquí, podemos entender el miedo de Teresa de Jesús a que Gracián se viera inmerso en una situación similar a la de fray Buenaventura.

infamias contra Gracián y despojándole de sus poderes de visitador. Teresa le escribe el 14 de agosto muy cercana, animándole a resistir; y continúa convencida de que la paz para los descalzos solo llegará a través de la provincia independiente y para lograrla es imprescindible la colaboración de Felipe II:

Y vuestra paternidad, trate de la provincia por todas las vías que pudiere y con las condiciones que quisieren; porque en esto está el todo, y aun de la reforma. Y esto se había de tratar con el rey y presidente y arzobispo y todos, y darles a entender los escándalos y la guerra que hay [...] *Vuestra paternidad lo sabrá mejor decir, que harto boba soy de ponerlo aquí, sino que con otros cuidados quizá se le olvidara* (551).

Persiste a lo largo de toda la correspondencia ese empeño de Teresa de Jesús por crear un espacio discursivo propio, que se ajustase a su ambivalente relación con Gracián. La conjunción de humildad y autoridad irá modificándose según nos acerquemos a la década de 1580, donde percibimos que el cansancio, la experiencia, la intensificación de la relación, y una suerte de decepción con Gracián, a quien le reprocha constantemente las pocas cartas que le dirige y el olvido en el que poco a poco la había dejado caer, hicieron que las forzadas fórmulas de humildad –esas construcciones enunciativas en las que impone su autoridad, retrocede, minimiza su propia voz y reconoce la superioridad jerárquica e intelectual de Gracián– fuesen cediéndole paso a una palabra más sincera y autoritaria: en los últimos años de su vida, la toma de conciencia de la larga trayectoria que la avalaba frente a Gracián y el indudable éxito de la reforma le permitieron a Teresa de Jesús conquistar un ansiado uso del imperativo, que parecía perseguir desde los inicios del intercambio epistolar con el fraile carmelita, como evidencia una rápida comparación entre una carta escrita en 1576, y otra escrita en 1582.

Desde 1575, toma protagonismo en la correspondencia de Teresa la grave enfermedad de Brianda de San José, priora de Malagón, a la que Gracián quiere enviar a otro convento, pero Teresa se resiste porque no encuentra otra monja que pueda hacer las funciones de priora. El 6 de septiembre de 1576 le escribe Teresa, desde Toledo, a Gracián:

De lo que vuestra paternidad dice de la priora de Malagón, ya le he escrito sobre ello a vuestra paternidad. Mas cosa tan grave no la ha de dejar en mí vuestra paternidad, que ni se sufre, ni yo tengo conciencia para estorbarlo viendo que vuestra paternidad lo quiere, y así le suplico haga lo que le pareciere mejor y vea quién será buena para ahí, que más ha de ser que para supriora. Yo no hallo otra, sino la priora de Salamanca [Ana de la Encarnación], que la que vuestra paternidad dice, no la conozco y es muy nueva; y aun estotra henchirá harto mal el lugar de la priora (271).

La frecuencia con la que aparece el asunto de la priora de Malagón en la correspondencia nos hace suponer que debió existir un desacuerdo entre Gracián y Teresa sobre a dónde enviar a Brianda de San José, que sería finalmente trasladada a Toledo, y sobre qué monja podría ser su sustituta en Malagón. Este fragmento deja entrever que Teresa de Jesús tenía claras sus preferencias y, sin embargo, opta por recorrer el camino retórico de la obediencia y delegar en Gracián antes de decidirse a desechar su alternativa y dejar caer el nombre de Ana de la Encarnación.¹⁰⁸

Si nos acercamos ahora a una carta escrita en 1582, los rodeos retóricos impuestos por la obediencia parecen desvanecerse y Teresa de Jesús no duda en recurrir al imperativo y enfrentarse a Gracián ante su solicitud de aceptar a otra hermana de María de la Trinidad y Ana de los Ángeles, hijas de Juan de Gante, en el Carmelo de Soria:

Porque va el mensajero tan de prisa que será harto aguardar esta, solo digo que me he enojado de vuestra reverencia, que para tan gran desatino como es tratar de recibir ahí otra hermana, estando dos, ya no veo la hora que sacar de ahí una de las tres que están. [...] antes le digan [a Juan de Gante] que en ninguna manera ahí se recibirá por estar otras dos, que le suplican no trate de ello, que se desconsolará mucho. Y mire no haga otra cosa. [...] Díganle [a Juan de Gante] que cuando en Madrid se haga monasterio lo podrá procurar, que ahora basta la caridad que a ellas dos ha hecho. (14 de mayo de 1582, 871)

Es en la lectura de la correspondencia con Gracián –y debemos suponer, entonces, que la figura del fraile carmelita como destinatario fue un factor determinante en este proceso– donde encontramos, al lado de la gestación de la reforma, un yo-textual haciéndose y un sujeto sometido a un proceso evolutivo de autoaprendizaje. Sin embargo, reducir las

¹⁰⁸ En las cartas a Ambrosio Mariano y, sobre todo, en las dirigidas a María de San José, Teresa muestra una preocupación infatigable por la salud de Brianda de San José, de quien decía era "el mejor sujeto que tiene la orden" (Carta a Gracián, 15 de junio de 1576, 246). El traslado de Brianda de San José a Toledo acarreó muchas dificultades para la comunidad; Silverio de Santa Teresa en su edición del epistolario anota: "[Brianda de San José] padeció muchas y recias enfermedades, y para mejor cuidarla, le mandó la Santa ir a Toledo cuando ella estuvo allí hasta fines de julio del 77. La salida de la M. Brianda de S. José fue causa de muchos disturbios en la comunidad de Malagón, que dieron no poco en qué entender a la Santa. El gobierno de la M. Brianda, aunque ella era fervorosa y observante, se resentía de varios defectos, que a su salida se manifestaron más claramente y tuvieron tardío y difícil arreglo" (t. I, 241, n. 3). No nos sorprende, entonces, que Teresa de Jesús se opusiera en un primer momento a la salida de Brianda de Malagón: a Gracián también el 15 de junio, le decía "No olvide encomendarla mucho a Dios; quedaría perdida, a manera de decir, esta casa sin ella" (247). Debemos pensar que el centro hacia el que confluían todas las decisiones de Teresa de Jesús era la supervivencia y el buen funcionamiento de la Reforma y la posibilidad de que Malagón corriera la misma suerte que Pastrana debía aterrorizar a la fundadora: "Harto más querría que no saliesen de aquí [las monjas de Malagón], ya que están, por ser lugar tan pasajero mas a más no poder; plega a Dios haga esto y vuestra paternidad lo tenga por bien, que no aguardaré más licencia, porque creo sí tendrá y no hay otro remedio; y deshacer el monasterio, como el de Pastrana, por ninguna manera se sufre" (Carta a Jerónimo Gracián, 15 de junio de 1576, 247)

constricciones discursivas y la elección de determinados patrones retóricos única y exclusivamente al destinatario explícito que habita al otro lado del canal comunicativo sería caer en terrenos simplistas y ahistóricos: sabemos que muchas veces las cartas estaban concebidas para destinatarios múltiples, se leían en comunidad o eran tratadas como piezas informativas para el control de la reforma que Gracián debía distribuir —el 17 de febrero de 1581, por ejemplo, le escribirá: "Ya envié su carta a los monasterios. Todas están muy alegres, y yo más. A vuestra reverencia enviaré lo que me enviaren" (753)—. Pero más allá de este segundo nivel de recepción, debemos también tener en cuenta el inseguro sistema postal con el que Teresa y sus corresponsales debían lidiar en años en los que estaba teniendo lugar el enfrentamiento con los calzados y las cartas eran constantemente interceptadas.¹⁰⁹

Este hecho va a aproximar la retórica de la correspondencia desde mediados de la década de 1570, y muy especialmente de las cartas dirigidas a Gracián, a la utilizada en el libro de las *Fundaciones*. Alison Weber ha constatado cómo en las *Fundaciones*, al igual que en sus obras anteriores, Teresa asume una audiencia dual: "she faces an immediate audience of sympathetic contemplative nuns and priests and a potential audience of political enemies" (*Teresa* 126), y concluye que:

Teresa's persuasiveness, the success of her subversive rhetoric paradoxically won for her partial freedom from a rhetoric of humility. She had successfully defended the primacy of individual experience over institutionalized theology but subsequently found herself in a position to make authoritative pronouncements on orthodoxy in others. As Teresa seeks to institutionalize her antihierarchical spirituality, her discourse reweaves the binding skein (*Teresa* 157).

¿Quién regula, entonces, la retórica de Teresa de Jesús en su correspondencia con Gracián?
¿De dónde nacen las imposiciones que van a terminar por configurar su yo-textual? O mejor

¹⁰⁹ "Mire, mi padre, que no pierda el papel que le di, que dijo se había de poner en el forro, y no lo hizo. Querría tuviese otro traslado en el arquilla, porque sería mucho atamamiento si le pierde" (5 de septiembre de 1576, 270), "Pena me ha dado lo de las cartas perdidas, y no me dice si importaban algo las que parecieron en manos de Peralta [Jerónimo Tostado]" (23 de octubre de 1576, 317), "Me desconsuela ver lo que escribo y las pocas que vuestra paternidad recibe" (4 de noviembre de 1576, 329), "¿Sabe qué he pensado? Que por ventura, de las cosas que he enviado a nuestro padre general [Rubeo] se aprovecha contra nosotros (que eran muy buenas) dándolas a cardenales; y hame pasado por pensamiento no le enviar nada hasta que estas cosas se acaben" (15 de abril de 1578, 511), "[E]nviaba dos cartas de Roque [de Huerta] adonde pone mucho en que vuestra paternidad vaya luego allá; y aunque dice que le escribe a vuestra paternidad, traigo miedo si toman las cartas, y así le escribo yo lo que pasa" (9 de agosto de 1578, 542), "Una que dice vuestra reverencia me escribía muy largo no ha llegado acá"; "Yo he escrito a vuestra reverencia algunas: una adonde le suplicaba no diese licencia a doña Elena [Quiroga] para ser monja; no quería se hubiese perdido" (14 de julio de 1581, 800).

dicho, ¿cuál es el origen de esa cuidadosa conciencia del callar, el decir y el escribir que transmite de manera constante Teresa de Jesús en su epistolario?

EL SILENCIO Y LA AUTORIDAD DE LA EXPERIENCIA

En 1984, Josefina Ludmer acuñaba para hablar de la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* de Sor Juana su célebre expresión *las tretas del débil*, que sintetiza magistralmente la naturaleza de las estrategias que guían la producción textual de sujetos marginales en el periodo premoderno. En su trabajo, Ludmer postulaba que "saber y decir [...] constituyen campos enfrentados para una mujer; toda simultaneidad de esas dos acciones acarrea resistencia y castigo. Decir que no se sabe, no saber decir, no decir que se sabe, saber sobre el no decir" (48); esta serie de enunciados sostiene los dos movimientos que nutren las tretas del débil: "en primer lugar, separación del campo del saber del campo del decir; en segundo lugar, reorganización del campo del saber en función del no decir (callar) (48).

Teresa de Jesús, igual que Sor Juana, en tanto que sujeto subalterno al que el superior concede la palabra, desplegará en todos sus escritos una regulación obsesiva de esos movimientos entre el saber, el decir, y el no decir. Como apunta Ludmer, "el no saber conduce al silencio y se liga con él; pero aquí se trata de un no saber decir relativo y posicional: no se sabe decir frente al que está arriba, y ese no saber implica precisamente el reconocimiento de la superioridad del otro. La ignorancia es, pues, una relación social determinada transferida al discurso" (48). Un rápido acercamiento a las *Moradas*, demuestra cómo Teresa hará suya de manera constante esta estrategia del silencio epistemológico:

Estando hoy suplicando a nuestro Señor hablase por mí, porque yo no atinaba a cosa que decir ni cómo comenzar a cumplir esta obediencia, se me ofreció lo que ahora diré, para comenzar con algún fundamento: que es considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas (*Moradas primeras*, 1, 1).

Por este lenguaje no sabré yo aclarar nada, que esto tengo malo que por el que yo lo sé decir pienso que me habéis de entender, y quizá será sola para mí. Hagamos cuenta que estos sentidos y potencias (que ya he dicho que son la gente de este castillo, que es lo que he tomado para saber decir algo), que se han ido fuera y andan con gente extraña, enemiga del bien de este castillo, días y años; y que ya se han ido, viendo su perdición, acercando a él, aunque no acaban de estar dentro porque esta costumbre es recia cosa, sino no son ya traidores y andan alrededor (*Moradas cuartas*, 3, 2).

Otras veces junto con las cosas que ve con los ojos del alma por visión intelectual, se le representan otras, en especial multitud de Ángeles con el Señor de ellos, y sin ver nada con

los ojos del cuerpo, por un conocimiento admirable, *que yo no sabré decir*, se le representa lo que digo, y otras muchas cosas, *que no son para decir*. [...] Si esto pasa estando en el cuerpo, o no, *yo no lo sabré decir*; al menos, ni juraría que está en el cuerpo, ni tampoco que está el cuerpo sin alma (*Moradas sextas*, 5, 8).

Este no decir y no saber decir en el plano teológico se trasladan al plano informativo y afectivo del epistolario, donde a la aceptación de la posición subalterna y al reconocimiento de la superioridad del otro, se añade la dificultad de la necesidad vital de la comunicación y la conciencia de potenciales destinatarios no deseados de la correspondencia.¹¹⁰ Hay una necesidad de decir lo que no se puede decir para conseguir que la Reforma triunfe (y pensemos que Teresa de Jesús establecerá, desde 1562, una relación carnal con su proyecto religioso). Será aquí donde nazca esa delicada desviación del lenguaje y esa minuciosa obsesión por construir un valioso mensaje a través de referentes perdidos y de alusiones deícticas indescifrables, que inundan el epistolario teresiano. Teresa de Jesús revela en la correspondencia con Gracián su conciencia del artificio del lenguaje: el 14 de mayo de 1578 en relación a la orden de que volviera de priora a la Encarnación de Ávila, le escribe: "Por caridad me escriba determinadamente qué haré y qué puedo hacer, *que no son estas cosas para escribir tan oscuro*" (527); demostrando oscuridad premeditada en otras zonas del epistolario.¹¹¹

Esa oscuridad del lenguaje epistolar va a quedar determinada también por la vía del correo, topándonos siempre con un lenguaje menos artificioso y laberíntico cuando Teresa encuentra mensajero propio con el que hacer llegar la carta:¹¹² el 14 de enero de 1580, Teresa

¹¹⁰ "Esto se me ofreció ahora; si no lleva camino, delo por bobería, que yo no sé más de lo he dicho" (Carta a Gracián, 17 de abril de 1578, 518); "A la verdad, yo no diré ahora cosa bien dicha, que tengo poco gusto para decirla" (Carta a Gracián, 22 de mayo de 1581, 783), "Yo dije al Padre Nicolao en Toledo algo del inconveniente que había, y no todos los que sé" (Carta a Gracián, 14 de enero de 1580, 669).

¹¹¹ No está de más recuperar aquí la definición de *oscuro* del *Tesoro* de Covarrubias (1611): "lo ofuscado y tenebroso, por translación llamamos obscura la escritura que no se entiende con claridad" [<http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>], consultado el 7 de febrero de 2014].

¹¹² En la correspondencia con Gracián, Teresa de Jesús muestra una angustia constante por encontrar vías seguras de correo; y, cuando logra enviar la carta con mensajero seguro, suele señalarlo al comienzo de la carta con fórmulas de este estilo: "Harto me he holgado se ofrezca hoy este arriero para descansar algo en poder hacer esto con persona tan cierta, que yo digo a vuestra paternidad que el pensar que está ya en Sevilla, según la prisa se han dado a que vuestra paternidad torne a ella, me tiene bien apretada, y veo que para no lo estar tanto era mejor medio estar presente; que cuando considero cuán de tarde en tarde he de saber de vuestra paternidad, no sé cómo se ha de llevar" (15 de junio de 1576, 245), "Ahora quiero decir a vuestra reverencia una cosa, pues es el mensajero con quien puedo" (5 de septiembre de 1576, 267); "Hoy he enviado unas cartas a vuestra paternidad por el correo mayor. Es menester que no olvide de decirme si las recibió, porque creo han de ir muy ciertas por aquí a Sevilla, que es hermano de una nuestra monja [...] Buenas estamos y parece que me voy un

de Jesús escribe desde Malagón contenta porque el Nuncio Felipe Segá le ha levantado el castigo a Gracián y se barrunta su nombre como posible candidato a provincial de Descalzos una vez se haya conseguido la provincia independiente:

Ayer me dieron esa carta del padre Nicolao. Heme holgado mucho de que se pueda hacer lo que dice, porque algunas veces me daba cuidado lo de Salamanca, sino que no veía otra cosa mejor, y ahora tiene bien en qué entender, que claro está, ha de acudir más a lo propio que a lo ajeno. Yo dije al padre Nicolao en Toledo algo del inconveniente que había, y no todos los que yo sé. [...] En todo es menester andar con aviso para quitar ocasiones, en especial mientras dura Matusalén, que harto embarazo me hace para tener oficio Pablo; mas no se puede hacer menos. Otro inconveniente se me acuerda ahora, y es que si quedando con ese cargo podría ser provincial; aunque en esto no me parece va mucho, pues era serlo todo y habría un bien si se pudiese hacer Macario, y acabaríamos para que muriese en paz [...] Paréceme que ese libro que dice le hizo trasladar el padre Medina, es el grande mío. Hágame vuestra paternidad saber lo que sabe en este caso –que no se le olvide, porque me holgaría mucho– que ya no hay otro sino el que tienen los ángeles, porque no se pierda. A mi parecer hace ventaja el que después he escrito, aunque fray Domingo Báñez dice no está bueno; al menos había más experiencia que cuando le escribí (669-670).

Sabemos por la carta del día siguiente que esta se envió con Juan Vázquez, licenciado de Almodóvar, amigo de Teresa, y podemos por lo tanto suponer que estamos ante un canal de comunicación bastante seguro; sin embargo, Teresa opta por recurrir al lenguaje cifrado (Matusalén es Felipe Segá; Pablo, el propio Gracián; Macario, Antonio de Jesús y los ángeles, los inquisidores) y por reducir al mínimo las alusiones nominales directas, asumiendo cierta complicidad por parte de Gracián: "ahora tiene bien en qué entender" (669), "le dije algo del inconveniente que había, y no todos los que yo sé" (669), "paréceme que el libro que dice [...] es el grande mío, hace ventaja al que después he escrito" (670). Sabemos, en efecto, por la afirmación de Teresa al comenzar la carta del 15 de enero, que la del día anterior se había escrito con cierta cautela: "Como veo mensajero tan cierto como este hermano, no he querido dejar de escribir estos renglones, aunque lo hice ayer bien largo con Juan Vázquez, el de Almódovar" (671). Esta carta, mucho más breve, plasma las dificultades de Teresa para elegir prioras para sus nuevas fundaciones, y no se percibe esa sutil codificación del lenguaje que apreciábamos en la carta del día anterior:

¡Oh, mi padre, y con qué cuidado me trae (si se hace esto de Villanueva) no hallar priora ni monjas que me contenten! Este San Ángel de aquí me parece tiene buenas partes algunas, como escribí a vuestra paternidad; mas como está criada siempre en las libertades de esta

poco aliviando de ver que ha de haber aquí [Toledo] buen aparejo para escribir a vuestra paternidad" (5 de septiembre de 1576, 269), "Ahora me dicen es muy cierto este mensaje para Valladolid, adonde, según vuestra reverencia me dice, pienso estará" (14 de julio de 1581, 800).

casa, témome mucho (dígame vuestra paternidad qué le parece), y es muy enferma. La Beatriz no me parece tiene las partes que yo querría, aunque con paz ha tenido esta casa. [...] Para si Dios quiere que se haga lo de Madrid, tengo a Inés de Jesús (671).

Más allá de la necesaria atención a los criptónimos, donde creo que subyace, como trataré de demostrar, algo cercano a cierta intención literaria y una conciencia de una suerte de multiplicidad identitaria, que trasciende la simple codificación de los personajes que desfilan por el epistolario; para entender las constricciones que el canal de comunicación imponía en la correspondencia teresiana tanto al contenido como a la sintaxis, el lenguaje y la retórica de la carta, resulta esencial mantener una mirada comparativa entre las cartas en las que declara que escribe liberada de los escrúpulos y las incertidumbres del correo, y aquellas en las que no habla explícitamente del canal de comunicación y reflexiona sobre la imposibilidad de un diálogo transparente.

El 14 de julio de 1581, escribe Teresa desde Soria a Gracián en Valladolid una larguísima carta por la que desfilan los múltiples asuntos que le preocupaban por aquellas fechas: la oposición del arzobispo de Toledo, Gaspar de Quiroga, a que su sobrina Elena de Quiroga, viuda de don Diego Villarroel y con hijos pequeños a su cargo, entrase en las descalzas, las dificultades de la fundación de Burgos, la necesidad de que se impriman las *Constituciones*, las relaciones con el padre General, la preparación de la fundación de Madrid, la presencia de algunas monjas descontentas en San José de Ávila y las calumnias que Beatriz de Ovalle y Ahumada, sobrina de Teresa, estaba recibiendo en Ávila por un supuesto caso de adulterio. Esta carta demuestra, por un lado, esa parcial libertad de la que disfruta Teresa cuando cuenta con un mensajero seguro –"Ahora me dicen es muy cierto este mensajero para Valladolid, adonde (según vuestra reverencia me dice) pienso estará" (800)–, y por otro, que estamos ante la voz de alguien que ha logrado dominar una retórica epistolar propia y que se sabe triunfante en aquel proyecto que había iniciado hacía casi veinte años – recordemos que en 1580, el papa Gregorio XIII había concedido la provincia independiente, mediante la bula "Pia Consideratione" y que el 3 de marzo de 1581, se celebraba en Alcalá de Henares el primer capítulo de descalzos, donde el favorito de Teresa, el padre Gracián, había sido elegido provincial–.

Teresa de Jesús demuestra en esta carta una gestión absoluta de la última de sus fundaciones, el convento de descalzas de Burgos, optando por retrasar su ida a Burgos apelando a la autoridad civil y sometiéndose a órdenes de Gracián, que parece que ella se ha autoimpuesto. Los temas se suceden ordenados, pero sin pausa, el lenguaje es directo y

transparente, y la carta tiene una pátina dialógica, que apunta también hacia la libertad expresiva:

Ahora vengamos a lo de Burgos. Ahí envió la respuesta, y estoy espantada de lo que tienen parecer de que me fuese yo allí sin más ni más. He respondido al obispo [don Álvaro de Mendoza] que vuestra reverencia me ha mandado que no vaya a Burgos en tiempo que haya de estar el invierno, por mis enfermedades (como una vez me lo escribió vuestra reverencia), no poniendo duda en lo del arzobispo [don Cristóbal Vela, arzobispo de Burgos] porque no queden mal él y el obispo de Palencia, que conviene esto. Escribí al de Palencia [don Álvaro de Mendoza] y al de Burgos que, porque me parecía le sería cansancio si la ciudad no lo hiciese –como yo creía haría poco caso de mí– lo dejaba hasta tenerlo averiguado con la ciudad (801).¹¹³

Tras comentarle más adelante a Gracián que está decidida a satisfacer los deseos de Gaspar de Quiroga, y no permitir que su sobrina entre en las descalzas –"vea cuán pesadamente lo toma el arzobispo, y entiendo no nos conviene tenerlo por enemigo en ninguna manera"–, le declara:¹¹⁴

¡Mire qué talle de haberla yo persuadido! Yo he escrito al cardenal [Gaspar de Quiroga] que avisaré a vuestra reverencia y que esté descuidado que no se recibirá, y dáríame mucha pena si así no se hiciese. Ya ve vuestra reverencia el secreto que pide en esa carta; en todo caso la rompa vuestra reverencia, y no entienda nadie que por él [Gaspar de Quiroga] se

¹¹³ Teresa le había solicitado a su amigo don Álvaro de Mendoza, obispo de Palencia, que mediara con don Cristóbal Vela, arzobispo de Burgos, para la fundación. Pese al aparente favor inicial, el arzobispo finalmente decidió no autorizarla dando lugar a un desacuerdo entre él y el obispo de Palencia, Álvaro de Mendoza, quien sí apoyaba la fundación de descalzas en Burgos. Ante tal situación, Teresa procura rehuir de la autoridad de ambos y ampararse en la autoridad civil. Como apunta Alison Weber sobre la relación de los hechos de la fundación de Burgos en las *Fundaciones*: "The Burgos affair marks the culmination of techniques Teresa had perfected in her previous foundations. Her history reveals someone who was extremely adept at dismantling monolithic authority into lesser competing authorities" (*Teresa* 133). La narración de la fundación de Burgos ocupa el capítulo 31 de las *Fundaciones*. Para un estudio detenido de este capítulo, ver: Juan Antonio Marcos. "El arte de narrar en las *Fundaciones*. Vivir para contarlo." *Revista de Espiritualidad* 71, 2012, pp. 449-474.

¹¹⁴ Gaspar de Quiroga, como Inquisidor General, había sido un personaje clave para que no siguiesen adelante las acusaciones hechas contra el *Libro de la Vida* tras haber sido entregado al Santo Oficio en 1575 (para las pericipecias del *Libro de la Vida* en frente a la Inquisición, ver: Llamas Martínez 250-267). El 28 de febrero de 1577, Teresa le escribía a su hermano Lorenzo comentando el visto bueno que había recibido su libro por parte de Quiroga: "De mis papeles [el *Libro de la Vida*] hay buenas nuevas. El inquisidor mayor [Gaspar de Quiroga] los lee, que es cosa nueva (débenselos haber loados); y dijo a doña Luisa [de la Cerda] que no había allí cosa que ellos tuviesen que hacer en ella, que antes habían bien que mal; y díjola que por qué no había yo hecho monasterio en Madrid. Está muy en favor de los descalzos; es el que ahora han hecho arzobispo de Toledo" (420). El nombramiento de Gaspar de Quiroga como arzobispo de Toledo lo convertía en el responsable último de que se autorizase la tan deseada fundación de descalzas en Madrid. No es difícil entender entonces que Teresa de Jesús concediese tanta importancia al asunto de la entrada de Elena de Quiroga al convento de Malagón, a la que tan enérgicamente se oponía su tío. Para las relaciones entre Gaspar de Quiroga y Teresa de Jesús, ver: Pizarro Llorente, pp. 278-298.

deja, sino porque a ella [Elena de Quiroga] y sus hijos no les está bien, como es verdad. Ya tenemos harta experiencia de estas viudas (801).

El 16 de junio, Teresa había escrito a Gaspar de Quiroga insistiendo en el asunto de la fundación de Madrid, pero parece que cometió el error de utilizar el deseo de doña Elena de entrar en la Orden como la moneda de cambio que iba a mover al arzobispo de Toledo a inclinarse definitivamente a aprobar la fundación de Madrid:

Y pues vuestra ilustrísima señoría siempre ayuda a los que quieren servir a Nuestro Señor, y, a lo que entiendo, lo será esta obra y gran provecho para esta orden, suplico a vuestra ilustrísima señoría no dilate más el hacerme esta merced, si es servido de ello. Mi señora doña Elena se está en su propósito; mas hasta tener licencia de vuestra ilustrísima señoría aprovechará poco. Está tan santa y desasida de todo, que me dicen gustaría de entrar en el monasterio de Madrid, a la verdad con esperanza de ver a nuestra ilustrísima señoría alguna vez. No me espanto (787).

La carta del 30 de junio a Dionisio Ruiz de la Peña, confesor de Gaspar de Quiroga, es una llamada desesperada para remendar el error y recuperar el favor del arzobispo: "Querría fuese presto para que vuestra merced esté enterado de la poca culpa que tengo o, por mejor decir, ninguna; y esto es tanta verdad que, por tener respeto a ser deudo quien vuestra merced me escribe de su ilustrísima señoría, no le he dicho las diligencias que en este caso tengo hechas para estorbar la entrada de su merced en estas casas" (790).

Con ese "no decir pero saber", siguiendo la estela de Ludmer, Teresa de Jesús da comienzo a una premeditada autodefensa de inocencia, haciendo coincidir su opinión con la de Gaspar de Quiroga, aunque los motivos que los habían guiado a no querer que doña Elena entre en las descalzas no sean coincidentes: para hacer valer sus argumentos, Teresa trasladará a sus cartas una autoridad de la experiencia, a la que había aprendido a recurrir, como acto de supervivencia, en asuntos teológicos y espirituales:¹¹⁵ "Ya ha algunos años que lo defiendo, y esto no crea por pensar que su ilustrísima señoría [Gaspar de Quiroga] no lo quería, sino por temor no nos acaeciese lo que con otra señora que entró en un monasterio de los nuestros, dejando hijas, aunque no por mi voluntad, que estaba yo lejos de aquella ciudad cuando entró" (790) –recordemos que esa misma autoridad de la experiencia será la que

¹¹⁵ Sobre la importancia de la experiencia en el *Libro de la Vida*, me remito a "Santa Teresa contra los letrados. Los interlocutores en su obra" de Aurora Egido, donde concluye: "La palabra experiencia, machaconamente repetida, se alza contra las teorías de los más sabios varones. Y a ellos van dirigidos, para captar su benevolencia, los argumentos en los que afloran la femeneidad y las pocas letras de la narradora" (96). Para la importancia de la experiencia en los libros espirituales que fueron la base de la práctica del recogimiento teresiano, ver el capítulo de Carrera "Experience versus Intellect: The "Will to Knowledge" and the Practice of Recogimiento" (*Teresa* 42-61).

exponga ante Gracián: "Ya tenemos harta experiencia de estas viudas" (14 de julio de 1581, 801)–.

Pensemos que el destinatario de la carta no es Gaspar de Villanueva, sino su confesor, al que Teresa está dirigiéndose por primera vez y debe, por lo tanto, asegurarse una posición de favor ante los ojos del destinatario efectivo de la carta: como ocurría en la carta dirigida a Felipe II en 1576, la estrategia será aludir a una relación previa con el arzobispo de Toledo y a las múltiples mercedes que ella y los descalzos han recibido de él, aunque lo hará sin desvelar los motivos que impulsaron tales favores:

Suéleme nuestro Señor hacer merced de alegrarme con los testimonios, que no han sido pocos en esta vida, y este en forma me ha dado pena; porque cuando no debiera otra cosa a su ilustrísima señoría sino la merced y favor que me hizo cuando ahí le besé las manos, bastaba; cuánto más que son muchas, y algunas que no piensa su ilustrísima señoría que yo las sé [...] –y continúa– Es verdad que algunas veces, como esta señora llora tanto, cuando le digo hartas cosas para estorbárselo, algunas le debo de haber dado buenas esperanzas para entretenerla, y de aquí quizá ha pensado que lo quiero, aunque particularmente no me acuerdo (791).

La fuerza expresiva de la carta reside en la necesidad de Teresa de Jesús de proteger su inocencia frente a Gaspar de Quiroga sin que la culpa recaiga en ninguno de los otros personajes involucrados en la problemática entrada de Elena de Quiroga en las descalzas. Para ello, Teresa de Jesús optará por elevar las responsabilidades al plano divino y hará recaer el origen del malentendido en el demonio: "Mire vuestra merced cómo siendo esto verdad ha el demonio inventado que me levanten lo contrario" (791). De nuevo, recuperando la táctica empleada en la carta a Felipe II, trazará una relación de equivalencia entre el arzobispo y Dios, a la que había ya apelado en la carta del 16 de junio, que le servirá para doblegarse obedientemente a la voluntad del arzobispo:

En lo que toca a la licencia para la fundación de Madrid, yo lo he suplicado a su ilustrísima señoría por parecerme se servirá Nuestro Señor [...] Mas como su ilustrísima señoría está en lugar de Dios, cuando no le pareciese es bien que se haga, ninguna pena me dará, que creeré es eso más servicio de Dios, como no quede por rehusar yo el trabajo; que yo digo a vuestra merced que se ofrece harto en cualquier fundación. Lo que me la daría muy grande sería pensar si no está su ilustrísima señoría muy satisfecho de lo que me han levantado, porque amo tiernamente a su señoría en el Señor. Aunque en esto no le va nada, consuélome yo lo tenga entendido, pues tampoco le importa a nuestro Señor ser amado, y con solo esto se contenta [...] (Carta a Dionisio Ruíz de la Peña, 30 de junio de 1581, 792).¹¹⁶

¹¹⁶ El cuadro de cartas de la entrada de Elena Quiroga en las descalzas se completa con las cartas dirigidas a Dionisio Ruíz de la Peña, confesor de Gaspar de Quiroga (30 de junio de 1581, 8 de julio

La intensificación de la retórica de la subordinación en la carta a Dionisio Ruiz no nace única y exclusivamente de la posición hegemónica del arzobispo, sino también y sobre todo de la importancia que Teresa de Jesús le concedía a la fundación de Madrid. A lo largo de toda la correspondencia, Teresa de Jesús demuestra su necesidad de establecer un control total de la Reforma. Cada una de sus fundaciones era, para Teresa, parte de una misión divina que le había sido asignada, y la imposibilidad de ejercer un control público y activo de la orden, la irá llevando a resignarse a luchar retóricamente por ejercer la dominación desde el espacio de la palabra: el 15 de abril de 1578, desesperada por la provincia independiente y por el encarcelamiento de Juan de la Cruz, le había declarado a Gracián "Mas ¡qué hablar hago, y qué de boberías escribo a vuestra paternidad!; y todo me lo sufre. Yo le digo que me estoy deshaciendo por no tener libertad para poder yo hacer lo que digo que hagan" (512).¹¹⁷

EL PESO DE LA CENSURA

Pero debemos pensar que se trata de un espacio de palabra escrita. Para comprender plenamente el cómo y el porqué de la distorsión del lenguaje empleado por Teresa de Jesús en su epistolario, al triángulo "decir, saber y callar" descrito por Ludmer, hay que añadir inevitablemente las consecuencias que arrastra consigo el verbo escribir. El ejemplo que leíamos en uno de los fragmentos citados de la carta a Gracián del 14 de julio de 1581 –"Ya ve vuestra reverencia el secreto que pide en esa carta; en todo caso la rompa vuestra reverencia" (801)– no configura una mención aislada: "escribo con tanto miedo de lo dicho, que así lo haré pocas veces y lo hago" (abril de 1579, 603), "Hartas pudiera decir que me dieran contento, sino que temo esto de cartas para cosas del alma en especial" (10 de junio de 1579, 619), "querría que vuestra reverencia apuntase en un papelillo las cosas de sustancia que le he escrito y quemase mis cartas, porque con tanta barahúnda podríase topar con alguna, y sería recia cosa" (27 de febrero de 1581, 766), "estoy pobrísima ahora, por lo que

de 1581 y 13 de septiembre de 1581) y al propio Gaspar de Quiroga (16 de junio 1581 y 31 de octubre de 1581).

¹¹⁷ También el 21 de octubre de 1576, ante la posibilidad de fundar un colegio de Descalzos en Salamanca, en el que los frailes serían vicarios de las monjas, Teresa se opone fuertemente y le escribe a Gracián: "Querría yo apareciesen allí los descalzos como gente de otro mundo, y n yendo y viniendo a mujeres. [...] *A estar yo por allá que lo bullera, bien creo se hiciera bien*, y aun quizá se hará así, si a vuestra paternidad le parece" (311); el 22 de junio de 1576, en medio del conflicto con los calzados de Andalucía, escribe desde Malagón a Gracián en Sevilla: "¡Oh Jesús, qué cosa es estar lejos para todas estas cosas! Yo le digo que me es harta cruz" (254).

diré a vuestra paternidad de que le vea" (30 de mayo de 1580, 703), etc. El autor de cartas conoce los mecanismos propios del ejercicio de la escritura, es consciente de las irrevocables consecuencias que trae consigo el signo escrito –"en cuanto queda escrita la letra ya es un acto de conciencia" (Salinas 35)– y, al adentrarse en el juego epistolar, acepta esta dinámica de la escritura, dominada siempre por la amenaza de la trascendencia:¹¹⁸ en la realidad que habitó Teresa de Jesús, marcada por la represión inquisitorial y permanentemente acechada por los enemigos de su proyecto religioso, son estas irrevocables consecuencias, horizonte último de todo signo escrito, las que terminarán por moldear la retórica epistolar de la madre carmelita, que nunca olvida la perentoria permanencia de la palabra escrita sobre el papel.

Pero no es solo esta imborrable presencia de lo escrito la que constriñe silenciosamente la producción epistolar de Teresa de Jesús, sino también, esa parcial autonomía del lenguaje, que hace que el texto adquiera una vida propia, desgajada de las intenciones de su autor: "writing is to some extent blind, [...] it cannot know the hands into which it will fall, how it will be read and used, or the ultimate sources from which is derived" (Butler 8). En el caso de la correspondencia de Teresa de Jesús, esta reflexión de Butler (realizada, por cierto, a partir del discurso "Oppressive language" de Toni Morrison) cobra, como hemos visto, una significación literal. No podemos continuar asumiendo que la escritura epistolar de Teresa de Jesús es una escritura libre, que se beneficia de la privacidad que tiende a presuponerse en la comunicación bidireccional, aunque es cierto que nos es lícito trazar una línea divisoria (y difusa) entre la voz de sus cuatro grandes libros, nacidos todos ellos de un mandato masculino explícito, y su yo epistolar, fraguado entre la esfera pública y privada. Teresa de Jesús conoce y asume esta invasión de lo público en su comunicación privada, y la dominará hasta lograr beneficiarse de ella: en abril de 1579, los altercados del Carmelo de Sevilla con la Inquisición habían dejado a la priora depuesta y a las monjas incomunicadas; Teresa escribe a Gracián interesándose por la situación y dándole noticia de las cartas que ha intercambiado con Sevilla: "Como no las mande [a las descalzas de Sevilla] el provincial del paño [Diego de Cárdenas, provincial de los calzados] estarán con gran alivio, que podrán escribir y recibir cartas. Por la vía del prior de las Cuevas [Hernando de Pantoja] las he escrito, y no me pesaría que viniese la carta a manos del provincial, que con ese intento fue escrita" (599).

Entender cómo se configura la voz epistolar de Teresa de Jesús supone necesariamente asumir las ataduras impuestas a un yo-textual, que habla desde la

¹¹⁸ Como escribe Claudio Guillén: "Writing, an activity generating its own dynamics and irretrievable consequences, obviously does not coincide with speech" ("Notes" 78).

subordinación y la marginalidad, y sobre el que el peso de la censura ejerce un control, que va más allá de los órganos de represión explícitos, y que funciona, a un tiempo, como forma productora y represora de sentidos: "censorship precedes the text and is in some sense responsible for its production" (Butler 128). En su libro *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Butler propone dos lecturas aparentemente opuestas de la censura como forma productora de sentido: por un lado, la legibilidad de un texto dependería, justamente, de la censura que precede al texto, de un proceso de selección que descarta ciertas opciones y lleva a cabo otras (pero el autor del texto no es responsable de las reglas que permiten ejercer esa selección: las reglas existen en la esfera del discurso antes de que el autor pueda tomar una decisión consciente sobre su texto, es decir, el autor ejerce su selección sobre un campo lingüístico ya circunscrito);¹¹⁹ y por otro, que la polisemia del lenguaje hace que la censura solo pueda llegar a ser un intento fallido de vigilancia, una acción de control únicamente parcial: "if censoring a text is always in some sense incomplete, that may be partly because the text in question takes on new life as part of the very discourse produced by the mechanism of censorship" (130).¹²⁰

En este nivel de lectura del epistolario de Teresa de Jesús —una lectura que trata de remontarse al momento presente de la escritura, anterior a cualquier amago de publicación impresa—, la distinción entre censura explícita e implícita configura un interesante paradigma de análisis: "This paradoxical production of speech by censorship works in implicit and inadvertent ways. Thus, it becomes important to distinguish between explicit and implicit censorship. The latter refers to implicit operations of power that rule out in unspoken ways what will remain unspeakable" (Butler 130). La censura, por lo tanto, no estaría únicamente relacionada con las restricciones ejercidas desde los órganos judiciales, sino también con la constitución del sujeto y de los límites legítimos del discurso:

¹¹⁹ "This claim appears to suggest that no text can remain a text, that is, remain readable, without first being subjected to some kind of censorship. This view presupposes that censorship precedes the text in question, and that for a text to become readable, it must be produced through a process of selection that rules out certain possibilities, and realizes others. The process of selection appears to presuppose a decision, one made by the author of the text. And yet, the author does not create the rules according to which that selection is made; those rules that govern the intelligibility of speech are decided prior to any individual decision. [...] The speaking subject makes his or her decision only in the context of an already circumscribed field of linguistic possibilities" (Butler 128-129).

¹²⁰ "This view maintains that a text always escapes the acts by which it is censored, and that censorship is always and only an attempted or partial action. [...] One might appeal a generalized theory of textuality to suggest ways in which the effort to constrain speech cannot fully target or capture the polysemy of language" (Butler 129).

The subject's production takes place not only through the regulation of that subject's speech, but through the regulation of the social domain of speakable discourse. The question is not what I will be able to say, but what will constitute the domain of the sayable within which I begin to speak at all. To become a subject means to be subjected to a set of implicit and explicit norms that govern the kind of speech that will be legible as the speech of the subject. [...] To move outside the domain of speakability is to risk one's status as a subject. To embody the norms that govern speakability in one's speech is to consummate one's status as a subject of speech (Butler 133).¹²¹

Traspassar el espacio de lo decible, por tanto, daría lugar a discursos no validados socialmente, a "discursos imposibles".

Teresa de Jesús camina por la frontera de lo decible y lo indecible, tratando de arrastrar los límites del discurso hasta sus últimas consecuencias, de redefinirlos, pero cautelosa para no poner en riesgo su condición de sujeto. Al hablar con autoridad, sin estar autorizada a hacerlo, usurpando el discurso reservado al dominante, Teresa de Jesús termina por constituir una subversiva resignificación del discurso.¹²² En la correspondencia con Gracián, Teresa encontrará el lugar desde el que explotar todo el potencial significativo del lenguaje para lograr generar un diálogo espiritual, asegurar el bienestar de las fundaciones y adoctrinar a Gracián sobre cómo ha de guiar la Reforma, pero sin caer en el reino de lo indecible, moviéndose dentro de los márgenes trazados por las distintas formas de censura, y relegándose, por tanto, en muchas ocasiones, al silencio que no deja de ser un "espacio de resistencia ante el poder de los otros" (Ludmer 50; y también sobre este tema Butler 137).

Los sistemas de regulación –la autocensura y la censura externa, pero también en el plano retórico, las fórmulas fijadas por los manuales epistolares– permiten, paradójicamente, el nacimiento de espacios de libertad, que surgen en el terreno incierto que media entre lo prohibido y lo permitido, entre los discursos posibles y los imposibles. Desde aquí, las cartas de Teresa de Jesús van a superar la anodina función comunicativa del lenguaje y se van a ver impregnadas por ese "coeficiente de creatividad" (Guillén, "La escritura" 85) que siempre trae consigo la escritura epistolar: "The author of a real letter may be mirroring and shaping through the written word a particular version of himself, a particular moment of an interpersonal relationship, a particular aspect of his future – and of his correspondent's" (Guillén, "La escritura" 85).

¹²¹ Butler hereda la distinción de Foucault entre formas de poder restrictivas y formas de poder productivas desarrolladas en el segundo volumen de *L'histoire de la sexualité*.

¹²² "It is clearly possible to speak with authority without being authorized to speak. Indeed, I would argue that it is precisely the expropriability of the dominant, authorized discourse what constitutes one potential site of its subversive resignification" (Butler 157). Como insinuaba Martín Gaité: todo fue para Teresa de Jesús, en la literatura y en la vida, obedecer desobedeciendo (*Desde* 49).

LOS CRIPTÓNIMOS

El 23 de octubre de 1576, en uno de los momentos más recios de la reforma, Teresa le escribe a Gracián una de las muchas cartas en las que hará uso del lenguaje cifrado. Emplea en esta carta hasta tres nombres diferentes para hacer referencia a Gracián –Pablo, Joanes y Eliseo–, dos para referirse a sí misma –Ángela y Laurencia– y José, el criptónimo habitual con el que aludía a Cristo:

Mayor se me hace que teniendo tantas ocupaciones *Pablo*, pueda tenerlas con *José* con tanto sosiego. Mucho alabo al Señor. Vuestra Paternidad le diga que acabe ya de contentarse de su oración y no se le dé nada de obras del entendimiento cuando Dios le hiciere merced de otra suerte, que mucho me contenta lo que me escribe [...] Perdóneme Vuestra Paternidad con tan largo recaudo, pues el amor que tiene a *Pablo* lo sufre, y si le pareciere bien esto que digo, dígaselo, y si no, no; mas digo lo que querría para mí [...] En gracia me ha caído lo del padre *Joanes*, podría ser querer el demonio hacer algún mal y sacar Dios algún bien de ello. Mas es menester grandísimo aviso, que tengo por cierto que el demonio no dejará de buscar cuantas invenciones pudiere para hacer daño a *Eliseo* [...] *Laurencia* no supo nada de *José* sino por otra parte lo que decía el vulgo. No me parece dirá *José* sus secretos de esa suerte, que es muy avisado [...] Yo le encomendaré a Dios y *Ángela* dirá en otra lo que hubiere sobre este caso pensado (315-316).

Siempre llevando sobre sí, aunque muy a su pesar, la sentencia paulina "mujeres callen en las iglesias porque no les es permitido hablar" (1 Cor 14, 34), sabía Teresa de Jesús que debía contener su pasión pedagógica, que guiar al erudito Gracián en temas de oración y doctrina espiritual no le estaba permitido: los criptónimos le servirán aquí para subvertir los roles tradicionales del binomio monja-confesor. Aunque el apelativo de Pablo le fue otorgado a Gracián por ser, al igual que Pablo de Tarso, el Apóstol de las gentes, un gran predicador, recordemos que el mismo san Pablo sufrió una famosísima conversión, a la que probablemente esté aludiendo Teresa de forma velada cuando le pide abiertamente a Gracián que "no se le dé nada de obras del entendimiento cuando Dios le hiciere merced de otra suerte" (315).

Pero esta lícita y brillante estrategia de hermetismo se torna invención narrativa si nos permitimos la licencia de imaginar a la fundadora carmelita, abstraída en cavilaciones y evocaciones, pensando en cómo el doctísimo Gracián le transmite a su otro yo, a Pablo, los consejos que la propia Teresa tiene para él. Acto seguido, Teresa de Jesús justifica su atrevida actitud –"Perdóneme Vuestra Paternidad con tan largo recaudo pues el amor que tiene a Pablo lo sufre" (315)–. La ambigüedad pronominal deja sembrada la duda en el lector:

¿es el propio Gracián el que le tiene amor a Pablo o está Teresa hablando de sí misma en tercera persona, como hace en alguna que otra ocasión?

En el párrafo siguiente, Gracián pasa a ser, primero, Joanes y, después, Eliseo, nombres vinculados por su origen bíblico (Cuevas 573). En el primer libro de *Reyes*, Yahvé le ordena a Elías, fundador de la orden primitiva del Carmelo: "a Eliseo ungirás para que sea profeta en tu lugar" (1 Reyes 19,16) y en el evangelio de Lucas, cuando se narra el nacimiento de Juan Bautista, se describe el momento en el que un ángel se le aparece a Zacarías, padre de Juan, y le dice que su hijo "precederá al Señor con el espíritu y el poder de Elías, para reconciliar a los padres con sus hijos y atraer a los rebeldes a la sabiduría de los justos" (Lucas 1,17). Debía tener Teresa en mente las persecuciones de los Carmelitas Calzados –recordemos que Juan de la Cruz fue encarcelado en 1575 y será de nuevo encarcelado en 1577–: Gracián debe ser su Eliseo, el colaborador crucial de su reforma, y resistir a "cuantas invenciones" humanas o demoníacas se interpongan. Por su parte, cuando Teresa de Jesús sufre por la ausencia de Cristo, se refiere a sí misma como Laurencia, pensando en el agónico martirio de san Lorenzo –ya escribió lúcidamente Carmen Martín Gaité, que la vida de Santa Teresa no era sino la historia de unos peculiares "amores contrariados" (5)–. Mientras que cuando aconseja que "yo holgaría que se procurase echar *Patillas* –el demonio– de esa casa, con los remedios que se suele tomar para eso" (316), deja de ser Laurencia y pasa a ser Ángela, guardiana custodia que vela por la integridad de los conventos reformados.

El uso del lenguaje cifrado conduce a Teresa de Jesús a ubicarse en el inestable vértice donde se encuentran literatura y realidad. Por un lado, es demasiado simplista afirmar, como hizo en su día Silverio de Santa Teresa, que el lenguaje cifrado se reduce exclusivamente al uso de determinados pseudónimos destinados a encubrir el contenido de las cartas –resulta difícil de creer que Teresa de Jesús escogiera y alternara, ingenua y fortuitamente, esos nombres cifrados con los que decide ejercer este ingenioso bautismo onomástico–.¹²³ Sus criptónimos no se reducen al inteligente trastrocamiento de letras que hay detrás de un anagrama. Los criptónimos teresianos olvidan, casi siempre, el signo lingüístico que esconden para evocar, directamente, el profundo significante que les sirve de punto de partida –valgan los ejemplos citados de Gracián y la propia Teresa–: ¿no podríamos postular, entonces, que este empleo de nombres cifrados tenga su origen en una suerte de *pluralité d'ego* que Teresa percibía en sí y en otros, y que difícilmente podía quedar

¹²³ "Ya comienza la Santa a usar seudónimos, entre otras razones por temor a que las cartas se extraviasen" (Silverio de Santa Teresa, *Obras* 189, n. 2).

contenida en los límites marcados por nuestro deficiente sistema lingüístico?¹²⁴ Algo de esta multiplicidad identitaria se podía ya intuir cuando en las *Moradas* había dejado escrito que "Marta y María han de andar juntas" (*Moradas séptimas*, IV, 12).

Un uso similar de los criptónimos leemos en la carta del 5 de octubre de 1576:

ni yo sabía si vuestra paternidad había llegado bueno, hasta que vi su carta. Bendito sea Dios que lo está, y Pablo también y con quietud interior. Cierto, parece cosa sobrenatural, pues mejora tan enteramente. Todo debe ser menester para este nuestro natural, porque mucho hacen para humillarnos y conocernos semejantes cosas. Harto pedía yo acá al Señor esa bonanza, por parecerme bastaban otros trabajos que tiene; vuestra paternidad se lo [a Pablo] diga de mi parte (294).

Teresa de Jesús establece un juego de voces polifónicas para, a través de un diálogo indirecto, entenderse espiritualmente con Gracián en una relación de igualdad. En cambio, cuando líneas más abajo, después de hablar de las persecuciones que, como Moisés, está sufriendo *Eliseo* –"Anoche estaba leyendo la historia de Moisés [...] Gustaba de ver aquel santo en aquellas contiendas por mandato de Dios. Alegrábame de ver a mi Eliseo en los mismos" (295)–, le escribe que siguiendo su mandamiento ha comenzado a redactar las *Fundaciones*, la segunda persona de *vuestra paternidad* desplaza el uso de los criptónimos porque Gracián está manteniendo su posición de confesor y visitador apostólico, ante la que Teresa adopta una actitud de obediencia: "Ahora comenzaré lo de las *Fundaciones*, que me ha dicho José [Cristo] que será provecho de muchas almas. Si Dios ayuda, yo lo creo: aunque, sin este dicho, ya yo tenía por mí de hacerlo, por habérmelo vuestra paternidad mandado" (295).

No cabe duda de que la función primaria del uso de los criptónimos era codificar el contenido de las cartas por si estas eran interceptadas por los carmelitas calzados.¹²⁵ Sin

¹²⁴ Según Foucault, esta *pluralité de ego* nace al aceptar que: "On sait bien que dans un roman qui se présente comme le récit d'un narrateur, le pronom de première personne, le présent de l'indicatif, les signes de la localisation ne renvoient jamais exactement à l'écrivain, ni au moment où il écrit ni au geste même de son écriture, mais à un alter ego dont la distance à l'écrivain peut être plus au moins grande et varier au cours même de l'oeuvre. Il serait tout aussi faux de chercher l'auteur du côté de l'écrivain réel que du côté de ce locuteur fictif; la fonction auteur s'effectue dans la scission même – dans ce partage et cette distance. On dira peut-être que c'est seulement une propriété du discours romanesque ou poétique: un jeu où ne s'engagent que ces "quasi-discours". En fait, tous les discours qui sont pourvus de la fonction-auteur comportent cette pluralité d'ego. [...] Elle ne renvoie pas purement et simplement à un individu réel, elle peut donner lieu simultanément à plusieurs ego, à plusieurs positions-sujets que des classes différentes d'individus peuvent venir occuper" (Foucault, "Qu'est-ce que" 16-17). Esta idea de la multiplicidad de posiciones subjetivas en las obras de Teresa de Jesús y su inauguración de un cariz moderno –"fenomenológico, existencial, y pragmático" (Márquez Villanueva 377)– en la literatura religiosa fue brillantemente argumentada por Márquez Villanueva en su trabajo clásico "La vocación literaria de Santa Teresa".

embargo, ese uso pragmático parece abrirle a Teresa de Jesús un nuevo campo de posibilidades para poder expresar su inmensa afectividad por Gracián y comunicarse con él en asuntos espirituales:

Yo, pensando cuál querría más a vuestra paternidad de las dos, hallo que la señora doña Juana [Dantisco, madre de Gracián] tiene marido y otros hijos que querer, y la pobre Laurencia [Teresa] no tiene cosa en la tierra sino este padre [Gracián]. Plega a Dios se le guarde, amén, que yo hartó la consuelo. Díceme que José [Cristo] la ha tornado a asegurar, y con esto pasa su vida, aunque con trabajos y sin alivio para ellos (20 de septiembre de 1576, 285).

En el diálogo 16 de la *Peregrinación*, Gracián explica este fragmento con las siguientes palabras:

Aquí se llama la madre Teresa, Lorencia, y para que entiendas esto de raíz, sábetse que me amó tiernísimamente y yo a ella más que a ninguna otra criatura de la tierra y después de ella, a mi madre doña Juana Dantisco, que también me quería con más particular amor que a otro ninguno de sus hijos. Mas este amor tan grande que yo tenía a la madre Teresa y ella a mí, es muy de otro jaez que el amor que suele haber en el mundo, porque aquel amor es peligroso, embarazoso y causa pensamientos y tentaciones no buenas, que desconsuelan, y entibian el espíritu, inquietan la sensualidad. Mas este amor que yo tenía a la madre Teresa y ella a mí, en mí causaba pureza, espíritu y amor de Dios, y en ella consuelo y alivio para sus trabajos, como muchas veces me dijo y así no querría ni aún que mi madre me quisiese más que ella. [...] Mas mira que son lenguas mordaces, que de la grande comunicación y familiaridad que teníamos los dos, juzgaban algunos maliciosos no ser amor santo, y cuando no fuera ella tan santa como era y yo el más malo del mundo, de una mujer de sesenta años tan encerrada y recatada no había que sospechar mal; y con todo eso encubríamos esta tan íntima amistad porque no se nos echase a mala parte (246-247).

Las cifras de Teresa de Jesús en su comunicación más afectiva con Gracián quedan más que justificadas si pensamos, que, efectivamente, en 1578, cuando las dos monjas del Carmelo de

¹²⁵ "Jesús sea con vuestra paternidad. Ahora acaba de venir el que ésta lleva, aunque me da bien poco lugar, y así no diré más. Alabo al Señor que vuestra paternidad llegó bueno. Ya le he escrito por dos partes cómo Peralta [Jerónimo Tostado] se partió para Portugal el mismo jueves que vuestra paternidad vino aquí. Santelmo [Francisco de Olea] me ha escrito hoy (y aun llevará la carta) que no tenemos qué temer, que cierto, está Matusalén [Nuncio Nicolás Ornameto] muy determinado de cumplir nuestro deseo de apartar las águilas[Carmelitas Descalzos], que bien ve que conviene" (6 de septiembre de 1576, 271). "Sepa que ha dos días que estuvo por acá Perucho [Alonso de Valdemoro, prior del Carmen de Ávila y célebre por sus persecuciones contra los descalzos]; dice cómo San Pablo perseguía los cristianos, y le tocó Dios, que así puede hacer a él para volver la hoja. Creo lo hará mientras le estuviere bien. Tiene por certísimo que ha de venir Pablo [Gracián] contra ellos [los calzados]. Dice que será el primero que le haga buen acogimiento, que tiene un hermano que le han echado las aves nocturnas [carmelitas calzados], gran santo, gran predicar, en fin sin falta, que era antes dominico, que quiere esté entre las águilas [carmelitas descalzos]. A ser tal, no haría daño según es menester su oficio. Es el mal que todo me parece como una conseja [patraña]. ¡Oh, gran amigo me queda en él! Dios nos libre" (4 de noviembre de 1576, 330).

Sevilla, Beatriz de Jesús y Margarita de la Concepción, llevaron a cabo su denuncia ante la Inquisición, acusaron a Gracián y a Teresa de mantener relaciones ilícitas (Mujica "Paul", 25-26).¹²⁶

Los criptónimos parecen proporcionarle a Teresa de Jesús un caparazón lingüístico, bajo el que proteger su palabra cuando su discurso se acerca a lo censurable, corriendo el riesgo de caer en el reino de lo indecible:

Quiérole contar una tentación que me dio ayer, y aún me dura, con Eliseo, pareciéndome si se descuida alguna vez en no decir toda verdad en todo; bien que veo serán cosas de poca importancia, mas querría anduviese con mucho cuidado en esto. Por caridad, vuestra paternidad se lo ruegue mucho de mi parte, porque no entiendo habrá entera perfección adonde hay este descuido. Mire en lo que me entremeto, como si no tuviese otros cuidados (18 de julio de 1577, 630).

Hacia 1576, si seguimos la lectura de las cartas, Teresa está pasando por una fase de sequedad espiritual, y el 5 de septiembre escribe a Gracián desde Toledo sobre su feliz cambio de confesor de Diego de Yepes, su futuro biógrafo, al doctor Alonso de Velázquez. En esta carta, el uso de los criptónimos se limita únicamente a los tres personajes protagonistas –Ángela, Pablo y José–, permitiendo llevar a cabo una lectura transparente del relato. La semántica de la revelación, a la que recurre Teresa de Jesús para justificar su cambio de confesor, contribuye a la configuración de una pluralidad de voces que, dominada por el yo-textual de Teresa de Jesús que actúa como narradora omnisciente, dará lugar a un discurso que se desvía hacia lo ficcional:

Ahora quiero decir a vuestra paternidad una cosa, pues es el mensajero con quien puedo. Ya sabe cómo Ángela tomó por confesor al prior de la Sisla [Diego de Yepes], porque crea que para muchas cosas no se puede estar sin quien dé consejo, ni acertaría en ellas, ni tendría sosiego. El dicho solíala ver más veces, y después que esto comenzó era casi nunca. No podíamos entender la causa la priora y yo. Estando la negra de Ángela hablando con José, díjola que Él era el que le detenía, porque quien mejor le estaba era el doctor Velázquez, que es un canónigo harto letrado, y muy gran letrado, de aquí, que con este tendría algún alivio; que Él haría con él que la oyese y entendiese (porque se ponía duda por ser muy ocupado); y como José es persona tan grave como vuestra reverencia sabe y cuando le ha aconsejado cosas semejantes, no sabía qué se hacer por estar ya comenzado estotro y debérselo tanto; por otra parte temió enojar a José. [...] Así, mi padre, que ella está muy contenta que se ha confesado con él, y el mayor que tiene es que después que vio a Pablo con ninguno tenía alivio ni contento su alma. [...] Yo digo a vuestra paternidad que se puede alegrar mucho si desea dar algún alivio a Ángela, porque

¹²⁶ La historia completa de esta acusación, incluyendo la retracción de Beatriz de Jesús se encuentra en: Llamas Martínez 137-219. Para un estudio general sobre relaciones sexuales entre confesores y sus penitentes, ver: Stephen Haliczer. *Sexuality in the Confessional. A sacrament profaned*. Oxford University Press, 1996.

basta que no le tenga como con Pablo, digo el contento, sin que ande sin alivio el alma. Él [Alonso de Velázquez] no estaba ignorante de la amistad que con ella tenía José, que harto había oído, ni se espanta: como es tan letrado, autoriza con Sagrada Escritura. Es grandísimo alivio para la pobre, que de todas maneras la tiene Dios desterrada de todo lo que ama (267-268).¹²⁷

A lo largo de la correspondencia con Gracián, el yo-textual se escinde multiplicando las voces narrativas y dando cuenta, a su vez, de diversos sujetos identitarios: la función-autor, que domina el epistolario de Teresa de Jesús, trasciende la relación unívoca autor-narrador y da lugar, como ocurre en la ficción narrativa, a esa *pluralité d'ego*, a diversas posiciones de sujeto, que diferentes individuos pueden venir a ocupar (Foucault).

Teresa de Jesús encontrará en la maleabilidad de la voz narrativa, la mejor manera para conquistar el espacio textual, e imponer su negada autoridad a través de una retórica propia, en la que el lenguaje, incapaz de deshacerse de su propia *retoricidad*, la arrastrará a trascender la mera función comunicativa del género epistolar: "The failure of language to rid itself of its own instrumentality or, indeed, rhetoricity, is precisely the inability of language to annul itself in the telling of a tale, in the reference to what exists or in the volatile scenes of interlocution" (Butler 8). La vinculación indisociable de las cartas con la supervivencia de la Reforma, esa relación de lo corporal con lo textual, es la piedra angular de la correspondencia con Gracián, en la que Teresa de Jesús logra adquirir plena conciencia de autoridad sobre su proyecto religioso y, desde su posición de subjetividad censurable, va desarrollando un lenguaje epistolar propio con el que va dando forma a la totalidad de su persona:

El tiempo quitará a vuestra paternidad un poco de la llaneza que tiene, que cierto entiendo es santo; mas como el demonio no quiere que todos sean santos, las que son ruines y maliciosas (como yo) querrían quitar ocasiones. Yo puedo tratar y tener mucho amor por muchas causas, y ellas [las monjas carmelitas] no todas podrán, ni todos los prelados serán como mi padre, que se sufra con ellos tanta llaneza. Y pues Dios le ha encomendado este tesoro, no ha de pensar que le guardarán todos como vuestra

¹²⁷ Las frustraciones de Teresa con los confesores tiñen toda la correspondencia con Gracián, especialmente hacia los últimos años, y nos acercan a una Teresa de Jesús, segura de su alma, que ha superado las luchas espirituales de su juventud: "Dígame vuestra reverencia –le escribe a Gracián– qué cosa es este hombre [Don Pedro de Castro y Nero, compañero de Gracián en Alcalá] y qué se puede fiar de él, que me contenta harto su entendimiento y gracia y romance. No sé si es algo que es tan de vuestra reverencia. [...] No quiere confesar a nadie; mas a mi parecer, gustaría de confesarme a mí, y lo que sospecho (según es enemigo de hacerlo) que es por curiosidad. Dice que es enemiguísimo de revelaciones, que aun las de Santa Brígida no cree [...] Y si fuera en otro tiempo, luego procurara tratar con él mi alma, que a los que sabía tenían esta opinión me aficionaba, pareciéndome me habían de desengañar si iba engañada, mejor que otros. Ya como estoy sin esos temores, no lo apetezco tanto sino algún poco; y si no tuviera confesor y a vuestra reverencia le pareciera, lo hiciera; aunque con ninguno trato ya mucho, como estoy sosegada, si no es con los pasados" (26 de octubre de 1581, 815-816).

paternidad; que yo le digo, cierto, que tengo harto más miedo a lo que le pueden robar los hombres que los demonios; y lo que me vieren decir y hacer a mí (porque entiendo con quien trato y ya por mis años puedo), les parecerá que pueden ellas hacer, y tendrán razón. Y esto no es dejarlas de amar mucho, sino quererlas muy mucho. Y es verdad que, con cuán ruin soy, después que comencé a tener tales hijas, que he andado tan atada y mirada [...] porque yo confieso que he procurado encubrir de ellas mis imperfecciones (aunque como son tantas, hartas habrán visto) y el amor que tengo a Pablo y el cuidado de él. [...] Mas ¡qué pesada voy! No le pese a mi padre de oír estas cosas, que estamos vuestra paternidad y yo cargados de muy buen cargo y hemos de dar cuenta a Dios y al mundo; y porque entiende el amor con que lo digo, me puede perdonar y hacerme la merced que le he suplicado de no leer en público las cartas que le escribo. Mire que son diferentes los entendimientos y que nunca los prelados han de ser tan claros en algunas cosas; y podrá ser que las escriba yo de tercera persona, o de mí, y no será bien que las sepa nadie, que va mucha diferencia de hablar conmigo misma qué es esto o vuestra paternidad a otras personas, aunque sea mi misma hermana; que como no querría que ninguno me oyese lo que trato con Dios, ni me estorbare estar con Él a solas, de la misma manera es con Pablo [Gracián] (18 de diciembre de 1576, 372-373).

3. EL CUERPO Y LA PALABRA: LAS CARTAS A MARÍA DE SAN JOSÉ

*La tactique n'a pour lieu que celui de l'autre.
[...] Ce non-lieu permet sans doute la mobilité,
mais dans une docilité aux aléas du temps, pour
saisir au vol les possibilités qu'offre un instant
[...] En somme, c'est un art du faible.*

MICHEL DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*.

En junio de 1576, tras un ajetreado año en Andalucía, Teresa de Jesús dejaba el recién fundado convento de carmelitas descalzas de Sevilla. La salida de Sevilla, ciudad a la que ya nunca tendría ocasión de regresar, marcará el comienzo de una prolífica e intensa correspondencia con María de San José, la priora de Sevilla a la que había conocido años atrás en el palacio toledano de Luisa de la Cerda.¹²⁸ Cuando a las alturas de mayo de 1575, Teresa de Jesús se embarca en la fundación de Sevilla, ya había fundado –con éxito, a excepción del conocido caso de Pastrana– diez conventos de monjas, y había hecho de sí misma un centro neurálgico desde el que irá entretejiendo una sólida red de comunicación entre los nuevos conventos de descalzas. Pero Sevilla, desde sus turbulentos orígenes, había resplandecido como un espacio disonante dentro del mapa de las fundaciones teresianas, y pasará muy rápido a ocupar un lugar central en esa inmensa red epistolar carmelita. La inquietud que Teresa de Jesús pudo sentir ante un posible fracaso de la reforma en los largos cinco años que median entre la primera (1562) y la segunda fundación (1567) reapareció con

¹²⁸ María de San José (Salazar) morirá desterrada por órdenes de Nicolás Doria en el convento de Cuerva (Toledo) en 1603. Había crecido en el palacio toledano de Luisa de la Cerda, donde recibió una sólida formación cultural (dominaba el latín y conocía el francés) y conocerá a Teresa de Jesús en 1562. En su *Libro de las Recreaciones*, narra detalladamente su fascinación ante el descubrimiento de los éxtasis teresianos: "Y así, codiciosas de ver algo de lo que entendíamos que Dios hacía con ella, la mirábamos algunas veces por entre la puerta de su celda, donde se encerraba, y la veíamos arrebatada, y yo, con mis propios ojos, la vi algunas veces, de donde salía con mucha disimulación, que ya sabes, hermana, cuán recatada fue siempre y con cuánta cautela encubría las grandezas que el Señor le comunicaba" ("Segunda recreación", 63). En 1570, profesará como carmelita descalza en Malagón y después acompañará a Teresa en las fundaciones de Beas del Segura (1575) y de Sevilla (1576). Para un estudio de la vida y obra de María de San José, ver: María Pilar Manero Sorolla. "Exilios y destierros en la vida de María de San José." 1616. *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, n. 6-7, 1988, pp. 51-59 y "El libro de las recreaciones: diálogos carmelitas." *Actas del X Congreso de la AIH*, vol. I. Editado por Antonio Vilanova 1992, pp. 501-516; María José de la Pascua Sánchez, "Escritura y experiencia femenina: la memoria de las descalzas en el *Libro de las recreaciones* de Sor María de San José." *Trocadero: Revista de historia moderna y contemporánea*, n. 12-13, 2000-2001, pp. 295-314; y también la introducción de Alison Weber a *The Book of the Hour of Recreation*. The University of Chicago Press, 2002: pp. 1-26.

la crisis de la fundación de Sevilla. ¿Quién podía asegurarle que el éxito del pequeño convento de San José de Ávila no había sido meramente circunstancial e iba a repetirse con otras monjas en otras localidades? La fundación de Sevilla, además de los problemas con Rubeo y con los carmelitas calzados, traía consigo el reto de enfrentarse a un nuevo paradigma urbano alejado del estatismo social castellano en una ciudad hiperpoblada, enlace con el Nuevo Mundo,¹²⁹ hacia la que Santa Teresa mantendrá en todo momento una postura ambivalente entre la fascinación y la desconfianza. El 28 de agosto de 1575, Teresa de Jesús escribe a María Bautista, priora de Valladolid, relatándole sus sensaciones tras la llegada a Sevilla: "Y una de las cosas que me hace estar aquí contenta y ha de hacer estar más, es que no hay memoria de esa farsa de santidad que había por allá, que me deja vivir y andar sin miedo que esa torre de viento había de caer sobre mí... que ya ha pasado tanto tiempo sin verla" (208). El 29 de abril de 1576, vuelve a escribir a María Bautista: "Las injusticias que se guardan en esta tierra [Sevilla] es extraña, la poca verdad, las dobleces. Yo le digo que con razón tiene la fama que tiene. Bendito sea el Señor que de todo se saca bien; y yo de ver tantos juntos he estado con un contento extraño [...] Yo confieso que esta gente de esta tierra no es para mí, y que me deseo ya ver en la de promisión, si Dios es servido; aunque si entendiese lo era más aquí, sé que me estaría de gana, aunque la abominación de pecados que hay por acá son para afligir harto; espantaríanse" (237). Pero hay que recordar que en enero de ese mismo año, había escrito una larga misiva apologética al padre Rubeo en la que, pese a la clara intención estratégica, parece asomar un elogio sincero sobre las gentes de Sevilla: "desde que estamos aquí nos han socorrido en todo, y como a vuestra señoría escribí, hallo aquí personas de buen talento y letras que quisiera yo harto las hubiera así en nuestra provincia de Castilla" (228).

María de San José se convirtió en el enclave a través del cual Teresa de Jesús debía ejercer la sujeción de un convento alejado de su órbita geográfica de control y que entre 1576 y 1578 sufrió, como veremos, dos procesos inquisitoriales de diferente naturaleza. Pero las cartas dirigidas a María de San José, más allá de ser valiosos hervideros de información

¹²⁹ Como anota Ruth Pike: "Aunque no es difícil constatar la realidad de una revolución demográfica sevillana en el siglo XVI, sus causas son oscuras. La explicación habitual se centra en el movimiento de los españoles de las partes central y septentrional del país y los extranjeros (sobre todo genoveses, alemanes, flamencos y portugueses) hacia la ciudad con la esperanza de participar en la empresa del Nuevo Mundo. [...] Dábase también un continuo flujo de campesinos sin tierra desde los campos a Sevilla, con respecto al cual las autoridades se quejaban continuamente. Estos campesinos componían las hordas de mendigos y desocupados que vagaban por las calles en busca de comida y que, con frecuencia, no se podían distinguir de los abundantes elementos criminales. A estos grupos hay que añadir los moriscos granadinos que empezaron a entrar en la ciudad después del fracaso de las Alpujarras (1568-1570) y la gran población esclava" (32).

histórica y documentos de primera mano para conocer un rincón de la temprana modernidad generalmente ensombrecido –la amistad femenina–, son también el lugar privilegiado en el que Teresa de Jesús encuentra un espacio de libertad para configurar su identidad a través de la narración de su cuerpo. La correspondencia de Teresa de Jesús con las prioras de otros conventos –en especial con María de San José y con María Bautista, priora de Valladolid– se ve constantemente invadida por la fragilidad corporal y el peso de las enfermedades y, así, como afirma Sanjuán Pastor: "more than seeing her, the act of reading Teresa means coming into contact with her body, a body that she has transmuted into language. The power of her letters lies in the fact that they represent Teresa's incarnation into words" (97).

Al situar su cuerpo y el de sus destinatarias en un lugar central del espacio de la escritura, Teresa de Jesús va a poner en tela de juicio el discurso normativo sobre el cuerpo de la mujer que regía la conducta femenina en la España del Renacimiento. Recordemos que la proliferación de manuales de conducta en la España del siglo XVI (*La perfecta casada* de fray Luis de León o *De institutione feminae christianae* de Juan Luis Vives) debe entenderse como la confirmación de la premisa de que hombres y mujeres (y sus cuerpos) podían ser producidos a través de múltiples discursos y aparatos de poder (Tennenhouse cit. en Zepeda 184). Estos manuales de conducta transformaron los cuerpos de las mujeres en "cuerpos dóciles" que podían ser "sometidos, utilizados, transformados y perfeccionados" (Foucault, *Vigilar* 140), pero paradójicamente, también propiciaron la aparición de amplios espacios marginales, en los que cualquier cuerpo que huyese de la normatividad pasaba a arrastrar una fuerte carga desestabilizadora.

UNA REVELADORA MANIPULACIÓN EDITORIAL

El 7 de septiembre de 1576, Teresa de Jesús, ya de vuelta en Toledo, escribía a María de San José una larga y afectuosa misiva. En las primeras líneas de la carta, leemos: "Yo le digo que me huelgo tanto con sus cartas, que las estoy deseando. No sé que lo hace qué amor particular tengo a esa casa y a las que están en ella, si es como pasé ahí tantos trabajos" (272). Antes de despedirse, le aconsejará a las carmelitas del convento sevillano: "guárdense de beber el agua de la zarzaparrilla, aunque más quite el mal de madre" (276). En la carta también menciona unas "calenturas" que "pararon en un gran romadizo" (272), pero el consejo del agua de la zarzaparrilla me interesa especialmente porque casi un siglo después, en 1658, cuando la carta aparece impresa en el primer volumen del epistolario editado por

Juan de Palafox y Mendoza, los lectores se encontrarán con un texto revisitado, en el que Teresa de Jesús en realidad está aconsejando a las monjas de Sevilla: "Guárdense de beber la zarzaparrilla, aunque más quite el mal de estómago" (377). La manipulación de esta expresión no pasó desapercibida ante los ojos del fraile Manuel de Santa María, que en su rigurosa copia de las cartas (Ms. 13425, BNE) explicará a sus lectores que fue la propia María de San José, antes de que la carta autógrafa llegase al convento de Valladolid, la que tachó la expresión "mal de madre":

Que sean las testaduras hechas por la priora de Sevilla es para mí indubitable consiguiientemente a lo que arriba dije. Y pudo consistir en que estando algunos lances tan recientes, y muchas o todas las personas vivas, tuvo por prudencia (antes de deshacerse de las cartas) el borrar así los nombres de ellas, como todo aquello de que hizo juicio no convenía el que quedase memoria. También tiró a obscurecer en alguna otra parte la de cierto vocablo, que aunque nada opuesto al pudor, limpieza y honestidad, siente la del sexo frágil en su explicación de algún sonrojo, mayormente respeto de personas de diferente sexo. [...] Y nótese de paso, que o se ha de suprimir enteramente dicho término, o no es razón que se sustituya otro en lugar suyo (dígoles por la sustitución de mal de estómago que pone el impresor al lugar de la carta del fol. 9. vuelta lin. 16) pues puede haber en ello el inconveniente que se deja percibir y no es necesario explicar (Ms. 13245, f. 85r).¹³⁰

¹³⁰ Tuve la oportunidad de consultar el autógrafo que custodian las Carmelitas Descalzas de Valladolid y, efectivamente, la expresión está tachada: "el mal" tachado, pero legible, con tachones verticales, y "de madre", con tachones cruzados y emborronado, de difícil lectura. No hay ninguna nota o aclaración al margen. Agradezco a Jorge Manrique y a las carmelitas de Valladolid la posibilidad de entrar en el convento y consultar los manuscritos.

CARTA LIX. A LA MADRE MARIA DE SAN JOSEPH. 377

11. Por no la dar pena, no la querria hablar en la que tengo por la nuestra Priora de Malagon, aunque de menos la hizo Dios. Dexado lo que la quiero, es terrible la falta que haze à tal tiempo. Aqui la huviera traído: sino que me dize este Dotor que nos cura, que si ha de vivir un año vivirà un mes. El Señor lo remedie. Encomiendensela mi-
cho. Bien defauciada està, que dizen que es tísica. Guarden-
se de beber el agua de la zarza parrilla, aunque mas quite el mal de estomago. La Priora, y las Hermanas se le encomiendan. Harta pena me ha dado el mal de mi tanto Prior. Yà le encomendamos à Dios. Hagame saber del, y de Delgado que se ha hecho: y encomiendeme à todas las que viere que conviene, y à todos: y quedese con Dios, que bien me he alargado, y holgado de saber que estàn buenas, en especial V. Reverencia, que traygo miedo à estas Prioras, segun à lo que nos llegan. Dios me la guarde, Hija mia.

12. De Caravaca, y Veas tengo aqui algunas vezes cartas. No faltan trabajos en Caravaca; mas espero en Dios se remediarà. Son oy siete de Setiembre, año de mil y quinientos y setenta y ocho.

De V. Reverencia,

Teresa de Jesus.

13. Ahora mas vezes nos escriviremos. Como no me dize de Fray Gregorio? Encomiendemelo mucho, y digale como les và allà: (si ella no me escrive de todo, no lo haze nadie) y como le và con el Padre Fray Antonio de Jesus. No responderè à Nicolao, hasta que me avise. Medio real ha de poner de porte, quando no fueren sino tres ò

Bbb

qua-

Carta LIX del primer tomo del epistolario editado por Palafox (1658)

Que sean las testadurnas hechas por la Priora de Sevilla, es para mi indubitable consiguientemente à lo que arriba dize. Y quando consistir, en que estanò algunos lances tan recientes, y muchas ó todas las personas vivas, tubo por prudencia (antes de deshacerse de las cartas) el borrar asi los nombres de ellas, como todo aquello de que hizo juicio no convenia el que quedase memoria. Tambien tiró a obicurecer en alguna otra parte la de cierto vocablo, q̄ aunque nada opuesto al pudor limpieza y honestidad, siente la de el Sexo fragil en su explicacion algun torroso, mayormente respecto de personas de diferente Sexo. Veanse en la Tabla IX. exemplares de uno y otro. Y note se de paso, que ó se ha de supprimir enteramente dicho termino, ó no es razon que se substituya otro en lugar suyo (digo por la substitucion de mal de estomago que pone el impresor al lugar de la carta del fol. 9. vuelta lin. 16.) pues puede haber en ello el inconveniente que se deja percibir y no es necesario explicar.

Motivos que pudo tener para hacerlo.

Ms. 13245, f. 85. Conjeturas autógrafas de Manuel de Santa María sobre las manipulaciones de la carta escrita a María de San José

A LA MADRE MARIA DE S. JOSEPH. VII. 85
 menos la hizo Dios. Dexado lo que
 la quiero, es terrible la falta que ha-
 ce á tal tiempo. Aquí la hubiera tra-
 ído; sino que me dice este Doctor que
 nos cura, que si há de vivir un año,
 no vivirá un mes. El Señor lo reme-
 die. Encomiendensela mucho. Bien
 se acuerda esta que dicen que es
 tísica. Guárdese (u) de beber el agua
 de la zarzaparrilla, aunque mas quite
 el mal de:::(x). La Priora, y las Her-
 manas se le encomiendan. Maria pe-
 na me há dado el mal de mi santo
 Prior: (y) Yá le encomendamos á Dios.
 Hágame saber de V. y de Delgado que
 se há hecho (y si le dexó su madre)
 de Beatriz algo, y á su hermana,
 que haya de tornar á la casa):* y
 encomiendeme á todas las que viere
 conviene, y á todos; y quedese con
 Dios: que bien me he alargado, y
 holgado de saber que están buenas,
 en especial V. Reverencia, que traya
 miedo (x) estas Prioras, según á lo
 que

(u) Algun otro efecto menos bueno, de que pres-
 untamos, rezetaba al parecer la Santa del uso. No obsta
 neesa bebida quando sin embargo del medici- la linea
 nal en que alienta (con los Comentadores de Diaga- de la va
 vias. Lib. 1. cap. CXI. y Lib. 4. cap. CXXXIX) por lo alta
 respectivo al mal de (x) madre; bome tanta como
 vemos en la desagravacion auct. co. específico no solo aquí,
 sino en las Cant. LXVI. y LXVII. del tom. 3. de 13. y 31.
 del inmediato mes de Octubre del año mismo de 1576.
 (y) De la Cartuna de las Cuevas de Sevilla (x) No hay
 mas: ni es monester.

© Biblioteca Nacional de España

Ms. 6613, f. 85. Enmiendas manuscritas de Manuel de Santa María a la carta LIX de la edición de Palafox.

El mismo Manuel de Santa María cuando corrige de su puño y letra las alteraciones, omisiones y censuras de la edición de Palafox continúa omitiendo la expresión "mal de madre", pero la anota a pie de página (Ms. 6613, f. 85).¹³¹ Pensemos que también sufrían mal de madre la prostituta Areúsa en *La Celestina* –"Mal gozo vea de mí, si burlo; sino que a cuatro horas que me muero de la madre, que la tengo subida a los pechos" (Rojas 372)–, y la cortesana que en el mamotreto XXIII de *La lozana andaluza* tiene relaciones con un canónigo –"Yo, señora, no dije sino que me ha dicho que vuestra merced estaba doliente de la madre y que yo le daría remedio" (Delicado 285)–. En el marco de las teorías médicas del siglo XVI, el útero se consideraba una suerte de rana o sapo que podía deambular por el cuerpo de la mujer dando lugar al llamado mal de madre, que se manifestaba con una serie de síntomas como "shortness of breath, aphonia, pain, paralysis, choking and suffocation as well as a violent seizure of the senses" (Burke, "The mal" 111-112). Como señala Elena Carrera, tanto las teorías médicas como las creencias populares sostenían que la causa del "mal de madre" era "the retention of menstrual blood or of 'female seed', particularly in young virgins" ("Understanding" 129) –pensemos que María de San José tenía tan solo 28 años cuando Teresa le dirige esta carta en 1576–. El mal de madre causaba la ascensión de negros vapores desde el útero, que originaban la turbación del cerebro y, en consecuencia, daban lugar a temor y melancolía (Carrera "Understanding" 130).¹³² Para los lectores del siglo XVII, por tanto, la expresión "mal de madre" todavía arrastraba incómodas connotaciones, vinculadas al sexo de la mujer, difíciles de incorporar en la nueva imagen de *la seráfica y mística doctora Teresa de Jesús* que se estaba forjando.

He rescatado este ejemplo de manipulación editorial porque nos abre las puertas de un fructífero estudio bidireccional: de un lado, nos permite adentrarnos en la sobrecarga de corporeidad que inunda las cartas de Teresa de Jesús dirigidas a María de San José y a las prioras de los otros conventos carmelitas; y de otro, demuestra, a través de la censura sistemática de estos pasajes llevada a cabo por los editores del epistolario a lo largo de los

¹³¹ Vicente de la Fuente en su edición de 1862 comenta en una nota al pie: "El mal de estómago. ¡Escrúpulos tontos! ¿Qué tiene de particular la enfermedad que siempre se ha llamado en buen castellano mal de madre, para que se vengan con tapujos y adulteraciones? ¿Los que hicieron la enmienda quisieron pasar por más pudibundos que Santa Teresa?" (80).

¹³² En la obra de finales del siglo XV de Francisco López de Villalobos, *El sumario de la medicina con un tratado de las pestíferas bubas*, se describen así las consecuencias del mal de madre: "por cuanto ell esperma y la sangre se tiene / de dentro la madre y daquesto prouiene / luego al coraçon y cerebro estos males / que asi retenido ell esperma y podrido, / se torna en ponçoña y enbia vapor / do el cerebro se encierra y se encoge a su nido, / y del coraçon ell esprito deuido/ no sale aza el cuerpo por este temor" (cit. en Carrera, "Understanding" 129).

siglos XVII y XVIII, que la escritura del cuerpo perturbaba la norma social.¹³³

El cuerpo a lo largo del epistolario teresiano, al igual que en el *Libro de la Vida*, "complica, casi se podría decir que obstaculiza, el flujo narrativo" (Carrión 133).¹³⁴ Más allá de la mera insistencia sobre lo corporal, difícil de rastrear en otros epistolarios masculinos de la época –de las 33 cartas conservadas de san Juan de la Cruz, solo una alude a "unas calenturillas" (901)–, son la mutilación y censura de la presencia del cuerpo las que me llevan a afirmar que Teresa de Jesús ejerce desde su epistolario, inconscientemente, con el tejido creado por su cuerpo, su experiencia y su palabra, una sutil pero potente desestabilización de las convenciones lingüísticas y sociales establecidas. Creo que conviene recordar aquí las iluminadoras reflexiones de Hélène Cixous en su canónico ensayo "Le rire de la méduse": la inscripción del cuerpo femenino en el espacio del texto supone la aparición de una nueva escritura, a través de la cual, la mujer recupera el cuerpo que le había sido permanentemente arrebatado, y que cargaba con el imborrable estigma de la culpa. Solo la presencia del cuerpo sobre el papel valida y autoriza una nueva escritura, en la que puede florecer una nueva identidad al margen de la censura de las estructuras dominantes:

Il faut qu'elle s'écrive parce que c'est l'invention d'une écriture neuve, insurgée qui, dans le moment venu de sa libération, lui permettra d'effectuer les ruptures et les transformations indispensables dans son histoire [...] en s'écrivant, la femme fera retour à ce corps qu'on lui a plus que confisqué, dont on a fait l'inquiétant étranger dans la place, le malade ou le mort, et qui si souvent est le mauvais compagnon, cause et lieu des inhibitions. À censurer le corps on censure du même coup le souffle, la parole (Cixous 45).

La aparentemente benigna presencia del cuerpo en la obra de Teresa de Jesús adquiere una nueva dimensión de análisis si nos acercamos a los mecanismos de control que, desde los

¹³³ En la carta LXXVI del tomo II dirigida a la madre María Bautista se suprime: "¡Es verdad que poco la rogué el otro día en una carta que no se sangrase más! Yo no sé qué desatino es el suyo, aunque lo diga el médico. Harta pena me ha dado su mal por ser en la cabeza" (Ms. 6614, BNE: f. 269); en la carta LXXIII dirigida a María de San José: "Digo que algunas unturas u cosas para templar ese calor, que no lo dejen de decir al médico. Ella se suele sangrar cada año me parece, quizá le haría provecho, como dice la Supriora" (Ms. 6614, BNE: f. 294) y en la carta LXXXIX dirigida también a María de San José: "Bendito sea Dios que así quiere ejercitarnos este año, y dar a Vuestra Reverencia tantos trabajos juntos; y lo peor es la poca salud, que cuando la hay todo se pasa. Envíeme a decir con brevedad cómo tiene las calenturas Vuestra Reverencia y la Supriora también" (Ms. 6614, BNE: f. 317). Estos fragmentos fueron repuestos en notas marginales manuscritas por fray Manuel de Santa María en los manuscritos citados (Mss. 6613, 6614, 6615).

¹³⁴ En su libro *Arquitectura y cuerpo en la figura autoral de Teresa de Jesús*, María Mercedes Carrión estudia acertadamente cómo en los primeros capítulos del *Libro de la Vida* la acción narrativa avanza impulsada por las diferentes mutaciones que sufre el cuerpo de Teresa de Jesús a causa de las enfermedades. Desarrolla este tema en la sección: "El cuerpo y la institución, fundamentos del romance familiar teresiano" (126-153).

aparatos paratextuales, se impusieron sobre la literatura teresiana desde la primera edición de fray Luis de 1588 hasta las ediciones contemporáneas. Los discursos que acompañan las obras impresas de Teresa de Jesús deben leerse como una suerte de *technology of gender*, operaciones institucionales destinadas a producir, promover e implantar una determinada representación del género, que cumpliera, en este caso, con las premisas que desde Trento se le requerían a una santa contrarreformista. Pero, como bien apunta de Lauretis, en los márgenes de los discursos hegemónicos, siempre tiene lugar una construcción del género alternativa, cuyos efectos repercuten, desde abajo, en niveles locales de resistencia: en la subjetividad y la autorepresentación (de Lauretis: 18).¹³⁵ Frente a las estrategias institucionales, que desde finales del siglo XVI le asignaron a la palabra de Teresa de Jesús una lectura unidireccional, un nuevo acercamiento a esa región de su obra siempre olvidada – el epistolario, donde tienen lugar de manera más evidente las operaciones de autorrepresentación– nos permite percibir, en las cartas dirigidas a María de San José y a las prioras de otros conventos, la lenta aparición de un nuevo modelo de identidad, que Teresa irá transmitiendo a sus monjas y que terminará adquiriendo, por tanto, una suerte de carácter prescriptivo. Carole Slade en su introducción a *St. Teresa of Avila, author of a heroic life*, declaraba que: "Neither do I consider the letters where she frames some of her most intimate thoughts in code to thwart Inquisitional interception, as these comprise a different project of self-representation, private rather than public" (*Saint* xiii). Aquí, es justamente este proyecto de *self-representation*, inclinado (parcialmente) hacia la esfera privada, el que le permite a Teresa de Jesús indagar nuevas estrategias retóricas y nuevos modos de representación para delimitar su identidad. En las cartas a María de San José, Teresa de Jesús va a llevar a cabo un ejercicio de autorrepresentación sobre el papel, en el que parece encontrar un camino entre los dos polos en los que se mueve su sentido estratégico y relacional de la identidad:¹³⁶ el modelo de mujer ruin, flaca e ignorante y la mujer varonil, que sobresale entre la debilidad y

¹³⁵ "The construction of gender goes on today through the various technologies of gender (e.g., cinema) and institutional discourses (e.g. theory) with power to control the field of social meaning and thus produce, promote, and implant representations of gender. But the terms of a different construction of gender also exist, in the margins of hegemonic discourses. Posed from outside the heterosexual social contract, and inscribed in micropolitical practices, these terms can also have a part in the construction of gender, and their effects are rather at the 'local' level of resistances, in subjectivity and self representation" (de Lauretis 18).

¹³⁶ Retomo más adelante esta idea de la intersubjetividad: "[T]he social picture is one of multiple agents engaging (with varying degrees of equality) in a process of exchange and interchange, their competing perspectives, interests, awarenesses and attachments penetrating and (re)shaping one another's consciousness and thereby producing selves born of intersubjectivity" (Sellek cit. en Tilmouth 17).

las "niñerías" de sus monjas.¹³⁷ Desde esta desestabilizadora posición de "extraña criatura fronteriza", viviendo en los márgenes de la norma masculina e integrando, simultáneamente, en su cosmos femenino los roles masculinos dominantes para formar parte activa de la sociedad, Teresa de Jesús va a dotar a su lenguaje de una nueva significación.¹³⁸

"ESTÁN MÁS OBLIGADAS A IR COMO VARONES ESFORZADOS QUE NO COMO MUJERCILLAS": ENTRAR EN EL ESPACIO DEL OTRO

En mayo de 1582, Ana de Jesús había fundado el convento de descalzas de Granada sin seguir las directrices de Teresa de Jesús:¹³⁹ había llevado del convento de Beas de Segura más monjas de las estipuladas, no había permitido la entrada en el convento de las dos monjas legas de Villanueva de la Jara, que habían tenido, por tanto, que deshacer el largo camino de vuelta, había alojado a demasiadas monjas en casa de doña Ana de Peñalosa, y había cometido el atrevimiento de no informar de todos estos asuntos ni al padre Jerónimo Gracián ni a la propia Teresa:

¹³⁷ Teresa de Jesús se sitúa tácticamente en ambos lados de la dicotomía: "Y con castigar a una –le escribe a Gracián– callarán las demás, que así son las mujeres, temerosas por la mayor parte" (13 de diciembre de 1576, 366). A María de San José, al tratar del caso de Beatriz de la Madre de Dios y Margarita de la Concepción, le escribirá: "No las aprieten en nada –que somos flacas las mujeres– hasta que el Señor las vaya curando" (3 de mayo de 1579, 608).

¹³⁸ Tomo la expresión del libro de Donna Haraway: *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, 1991: "[...] *odd boundary creatures* –symians, cyborgs, and women– all of which have had a destabilizing place in the great Western evolutionary, technological, and biological narratives. These boundaries creatures are, literally, monsters, a word that shares more than its root with the word to demonstrate. Monsters signify" (2). Como señala Emilie Bergmann remitiendo a Haraway: "En vista del uso repetido del término 'monstruoso' en los tratados renacentistas sobre la mujer [...] será fructífero tomar como punto de partida el análisis de Donna Haraway del papel desestabilizador de los simios, que denomina 'monstruos', junto con las mujeres y los 'cyborgs', 'curiosas criaturas fronterizas' (*odd boundary creatures*) que tienen un imprescindible papel significador en 'las grandes narrativas evolucionarias, tecnológicas y biológicas del Occident'" ("Mujer" 33).

¹³⁹ Ana de Jesús (Lobera) protagonizó las fundaciones de Beas del Segura (1575), Granada (1582) y Madrid (1586). Había profesado en el convento de Salamanca junto a Teresa en 1571 y tras la muerte de la fundadora, sería la encargada de llevar la Reforma a Flandes y Francia. Allí fundaría doce conventos, incluyendo el convento de Bruselas, el primer convento carmelita fundado bajo patronazgo real. Luchó también por la impresión de las obras de Teresa de Jesús –recordemos la dedicatoria de fray Luis en 1588– y la edición de las *Fundaciones* llevada a cabo junto a Gracián en 1610 (Torres 9-13). A comienzos del siglo XVII, el fraile benedictino Ángel Manrique compuso una biografía con tintes hagiográficos de Ana Jesús (*La venerable Madre Ana de Jesús, discípula y compañera de Santa Teresa de Jesús, y principal aumento de su Orden. Fundadora de Francia y Flandes*. Bruselas: Lucas de Meerbeeck, 1632). Concepción Torres ha editado su correspondencia conservada: *Ana de Jesús. Cartas (1590-1621). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1996.

Y ya que hace vuestra reverencia tales a esos señores, ha sido gran indiscreción haber estado tantas, que como tornaron a enviar a esas pobres tantas leguas, acabadas de venir (que no sé qué corazón bastó), pudiera haber tornado a Beas las que vinieron de allá, y aun otras con ellas, que ha sido terrible descomedimiento estar tantas –en especial sintiendo daban pesadumbre– ni sacarlas de Beas, pues sabían ya que no tenían casa propia [...] Yo verdaderamente que no sé quién son las que fueron, que bien secreto lo han tenido de mí y de nuestro padre, ni pensé vuestra reverencia llevara tantas de ahí; mas imagino que son las muy asidas a vuestra reverencia (Carta a Ana de Jesús, 30 de mayo de 1582, 875; 877)

En mitad la larga misiva, Teresa de Jesús escribe:

Por Él, pido a vuestra reverencia que mire que cría almas para *esposas* del Crucificado, que las crucifique en que no tengan voluntad ni anden con *niñerías*. Mire que es principiar en nuevo reino, y que vuestra reverencia y las demás están más obligadas a ir como *varones esforzados* y no como *mujercillas* (877).

Teresa y sus hijas del Carmelo reformado deben vivir en el frágil no lugar que media entre una posición definida por sus valores esencialmente femeninos –*esposas de Cristo*– y, a la vez, en el espacio conquistado del otro –*varones esforzados*– para poder romper el silencio y crear un nuevo terreno en el sistema social, desde el que no se ponga en tela de juicio su autoridad discursiva. Más adelante, tras la muerte de Teresa de Jesús, su masculinización, como veíamos, se convertirá en el lugar común desde el que justificar su autoridad política y textual: en una carta dirigida a don Pedro de Castro y Nero, quien sería años más tarde obispo de Lugo y de Segovia, leemos hacia el final "hágame saber si fue cansado y cómo está, y no por letra; porque con todo que me alegro en ver la de vuestra merced, no querría cansarle sino lo menos que pudiese, que no dejará de ser harto" (28 de noviembre de 1581, 830); fray Antonio de San José, en los comentarios a la edición de 1771, anota entonces:

Si yo leyera estas cláusulas en carta de otra monja, pudiera ser las calificase de adulación mujeril, pero leídas de Santa Teresa están muy lejos de estas censuras, *porque Santa Teresa era Fray Teresa* y nada tenía de mujer en materia de adulación; y así las venero por ingenuidades de su generoso poder (45-46).

Esta anotación del fraile carmelita posiblemente tenga su origen en un romance de Góngora compuesto en 1614 con motivo de la beatificación de santa Teresa:

[...] Patriarca, pues, de a dos,
dividida en dos fue entera:
medio monja y medio fraile,
soror Ángel, fray Teresa.
Monja ya y fraile, beata

hoy nos la hace la Iglesia
trina en los estados y una,
si única no en la esencia (441).¹⁴⁰

Ya unas décadas antes, fray Luis de León en la "Carta dedicatoria", que precedía la edición de 1588, había declarado que:

[...] quiso Dios en este tiempo, quando parece triunfa el demonio en la muchedumbre de los infieles, que le siguen [...] para envilecerle y para hacer burla de él, ponerle delante, *no un hombre valiente rodeado de letras, sino una mujer pobre y sola*, que le desafiase y levantase bandera contra él. [...] Lo que leído admira, y apenas la carne lo cree, ahora lo vi hecho en vuestra reverencia y sus compañeras, que desasidas de todo lo que no es Dios, y ofrecidas en solos los brazos de su Esposo divino, y abrazadas con él, *con ánimos de varones fuertes en miembros de mujeres tiernos y flacos*, ponen en ejecución la más alta y más generosa filosofía que jamás los hombres imaginaron (11).

Y muchos años después, en 1953, Edgar Allison Peers, en su inaugural estudio sobre la obra de Teresa de Jesús, continuaba afirmando que:

Perhaps because of the virile strain in her own temperament, Saint Teresa continually shows herself more interested in men than in women, and her friars were depicted with much greater animation, and in much greater detail, than her nuns (47).

El caso de santa Teresa no constituye una excepción. Los lectores medievales y temprano-modernos habían encontrado en la masculinización la única vía de legitimación de todas aquellas mujeres, que por su fortaleza, independencia y predominancia en el espacio público, se alejaban de los modelos normativos de comportamiento.¹⁴¹ Teresa de Jesús al crear una categoría social propia –"sexless, ageless and classless" (Bilinkoff, *The Avila* 101)–, que no se amoldaba a las divisiones dicotómicas de la época, fue también asimilada a las

¹⁴⁰ En su análisis del romance de Góngora, Bultman afirma: "Góngora presents Teresa as having a divided essential nature, witnessed in her divided gender attributes, and perhaps more subtly in her mixed spiritual heritages. Unlike the unique essence of God – still one despite the Trinity of the divine person, Father, Son and Holy Spirit – Góngora suggests Teresa is neither man nor woman, thus not unique in essential nature. In addition, she had gained a new threefold identity through beatification; the church's official title of "Blessed" was added to her dual nature of nun and friar" (158-159).

¹⁴¹ Además del caso de Isabel II mencionado líneas más arriba, Jodi Bilinkoff nos recuerda la leyenda medieval de Jimena Blázquez, que en los primeros años de la Reconquista, reunió a todas las mujeres de Ávila y con el ruido de sartenes y cazuelas, ataviadas con las ropas de sus maridos, lograron ahuyentar al enemigo: "In this male-centered society, women who demonstrated toughness, initiative, and independence were thought so unusual that they were labeled (by male writers) varonil, manlike. Jimena Blázquez, noisy, brave and arrayed in armor, in some sense became male and, by becoming male, achieved honor and greatness" (Bilinkoff, *The Avila* 3).

esferas masculinas de comportamiento por sus lectores posteriores.¹⁴² En los procesos de canonización, el dominico Domingo Báñez recuerda una conversación que mantuvo con el provincial de su orden, fray Juan de Salinas, que tras confesar a Teresa en Toledo, se desdeciría de la desconfianza inicial que había mostrado hacia sus virtudes, declarando: "¡Oh!, habíadesme engañado, que decíades que era mujer; a la fe no es sino hombre varón y de los muy barbados!" (cit. en Alabrús y García Cárcel 149).¹⁴³ Cuando a lo largo de la primera mitad del siglo XVII, se inicia el debate entre *teresianos* y *santiaguistas* alrededor del co-patronato nacional de santa Teresa, los partidarios de la madre carmelita retoman en su defensa, desde los dos polos opuestos del binomio masculino-femenino, esa retórica que había invadido la recepción de Teresa durante los procesos de beatificación y canonización:

one group worked to transform Teresa from a saint renowned for her femininity, obedience, and humility into one who embodied strength and military might. For these *teresianos*, the new patron required a complicated gendering that neither denied her femaleness nor equated it with weakness. A second group took a more radical approach, celebrating rather than minimizing Teresa's femininity. This group described her virtuous traits (piety, eloquence, humility, love) as feminine and insisted that such qualities would be key to increasing the strength and reputation of the nation (Rowe 110).

El cuerpo de Teresa de Jesús se encontraba de nuevo en el epicentro de una ambivalente agitación identitaria, debatiéndose entre la rueda –símbolo indiscutible de las labores conventuales–, la pluma –otorgada por sus libros– y el escudo. Los esfuerzos de los partidarios del co-patronato se encaminaron a transformar la figura de la santa carmelita en una suerte de feminizada Minerva española, que pudiera hermanarse coherentemente con Marte, simbolizado en la figura del apóstol Santiago, para guiar a una España, que bajo los reinados de Felipe III y Felipe IV, caminaba agónicamente hacia la decadencia económica y militar. Esto añadía un nuevo cariz a la imagen de Teresa, que continuaba en la estela de la mujer varonil, aunque ahora ya no dentro de un modelo teológico, sino desde la imaginaria popular renacentista (Rowe 117).

¹⁴² Como apunta Weber: "It is understandable that a misogynist society would need to engage in this kind of linguistic (and pictorial) gender reassignment in order to designate a woman as virtuous. (The etymological correlation between virtue and masculinity needs no elaboration.) But it is remarkable that Teresa should have been the object of this transformation, since she had so often during her lifetime endured and embraced the derogatory epithet of *mujercilla* or 'little woman'" (*Teresa* 18).

¹⁴³ Alabrús y García Cárcel hablan de Teresa de Jesús como una "auténtica funambulista en el alambre tendido sobre un mundo poblado de hostilidades que la acosaban para caer de un lado o de otro. En esta sutil frontera que marcó su vida, el primer reto que debió asumir fue el del cómo vivir su condición de mujer en un mundo de valores profundamente misóginos" (141).

Pero más allá de este comprensible proceso de masculinización al que se vio sometida la figura de santa Teresa a lo largo del siglo XVII para maquillar sus actitudes subversivas y hacer posible la canonización, pareciera que es su propia palabra la que se encontraba en los remotos orígenes de esta masculinización. No son solo la fuerte determinación de sus actos, su invasión del espacio público y su autoridad espiritual las que llevaron a los lectores teresianos del siglo XVII a transformar la identidad de Teresa de Jesús, sino también su propio uso de la palabra (fray Antonio de San José, en sus notas a la carta dirigida a don Pedro de Castro y Nero, justificaba la metamorfosis de Teresa de Jesús en ese híbrido de monja y fraile desde un nivel textual). Son las ambivalencias retóricas teresianas, su palabra a veces difusa, sus escritos tan afanosamente compuestos para doblegarse en apariencia al control de sus superiores, los que hicieron que sus textos se convirtieran en elementos maleables capaces de construir una figura que se adaptara al dogma contrarreformista.

Al hilo de esta reflexión, conviene insistir en que me rindo ante la imposibilidad de responder a la tantas veces formulada pregunta de "What is the difference of women's writing?" (Showalter, "Feminist" 185), pero me inclino a pensar, ayudada por el ya canónico texto de Elaine Showalter, "Feminist Criticism in the Wilderness" (1981), que tal vez la diferencia sea más bien una sutil divergencia, que nunca sale a flote, y que debemos buscar en diminutas, pero cruciales desviaciones del lenguaje, sepultadas por la losa de la tradición de exclusión que la escritura femenina carga siempre sobre sí. Cuando Teresa de Jesús escribe a la madre María Bautista y a sus hijas del Carmelo de Valladolid el 29 de abril de 1576, uno de los años más recios de la reforma, aludiendo a la beata del Carmelo de Sevilla, María del Corro, que había abandonado la comunidad y las había denunciado a la Inquisición, les dice:

Porque entiendan algo, ya saben las cosas que la escribí nos había levantado aquella que se fue. Pues no son nada para lo que nos fue a acusar. Ya lo entenderán. Y venir a deshora sin saber a qué –y no una vez sola– a los que lo dijo. Por la persona a quien llamaron, vimos claro ser eso (238).

El lector avisado puede percibir, como ocurría en la correspondencia con Gracián, esa delicada desviación del lenguaje, amparada siempre por su cuidadosa conciencia sobre el callar, el decir y el escribir –"Harto he dicho. Lo demás no es para carta ni aun para decir" le escribe a Lorenzo de Cepeda en 1577 (395)–, sobre la permanencia perenne del signo escrito –"Harto gran consuelo fuera para mí poder yo hablar a vuestra paternidad claro; mas, como es por papel, no oso" (587) leemos en una carta a Hernando de Pantoja en 1579–, sobre la

profunda complicidad de sus lectoras y puede también percibir que, más allá de los criptónimos, hay una minuciosa obsesión con construir un valioso mensaje a través de referentes perdidos y de alusiones deícticas indescifrables.¹⁴⁴ El carácter novedoso y subversivo de este discurso nos abre un nuevo ámbito de posibilidades interpretativas si nos situamos, de nuevo, en la esfera de la recepción: cualquier falta de conformidad con los roles religiosos femeninos tenía que desaparecer del epistolario para lograr afianzar la santa humilde y obediente que desde las altas clases políticas y religiosas se estaba proponiendo –y es así cómo se explica que el oscuro fragmento de la carta dirigida a las monjas de Valladolid desapareciera por completo de la carta XLVII del tomo primero de la edición de 1658–.

Teresa de Jesús nos invita a plantearnos esa otra forma de entender la historia literaria, en la que su palabra se convierte en eslabón indiscutible de una indómita genealogía femenina de los procesos de lectura y escritura.¹⁴⁵ Teresa tiene su primer contacto con la palabra encarnada en los libros tomando conciencia de su diferencia, de que el libro y la palabra son terrenos pertenecientes al *otro* –pienso, por un lado, en el capítulo segundo del *Libro de la Vida* cuando cuenta que hereda de su madre la afición por la lectura y que gastaba "muchas horas del día y de la noche en tan vano ejercicio [leer libros de caballerías], aunque escondida de su padre" (II, 1) y, por otro, en la propuesta de Arenal y Schlau de que "she wrote in a context of other writing women, who were her models" (2)–.¹⁴⁶ Para hacernos una idea de hasta qué punto esta transmisión literaria de madres a hijas hacía tambalearse los pilares sobre los que se levantaba la sociedad castellana del siglo XVI, no tenemos sino que leer las palabras de fray Juan de la Cerda en el *Libro intitulado vida política de todos los estados de mujeres* (1599):

hay algunas doncellas que por entretener el tiempo, leen en estos libros y hallan en ellos un dulce veneno que les invita a malos pensamientos y les hace perder el seso que tenían. Y por eso es error muy grande de las madres, que paladean a sus hijas desde niñas con este aceite de escorpiones y con este apetito de las diabólicas lecturas de amor (cit. en Glaser 406).

¹⁴⁴ Afirmaba Rosa Rossi que "[la] discriminación entre realidad, conciencia y lenguaje, que encontramos en la vida de todos, adquiere en Teresa de Ávila una importancia y una *sistematicidad* muy peculiar" (*Teresa* 12).

¹⁴⁵ Para esta idea, resulta indispensable la "Historia de las escritoras españolas de la Edad Media al Siglo XVIII (Una propuesta programática)" avanzada por Nieves Baranda Leturio (2005).

¹⁴⁶ Sanmartín Bastida también explora esta idea del *continuum*, a menudo olvidado, entre las monjas visionarias medievales (sobre todo María de Santo Domingo) y Teresa de Jesús: "Curiosamente, por lo que respecta a la filiación medieval, se ha tendido a relacionar a Santa Teresa con la tradición mística y ascética masculina [...] y se ha olvidado un tanto [...] la larga línea de visionarias que la preceden, y especialmente a las españolas, como María de Ajofrín (m. 1489) o María de Santo Domingo (1486-1524)" ("Santa Teresa" 276).

Pero esta herencia femenina va más allá, porque tras su muerte los escritos de Teresa de Jesús se convierten en un modelo que irá mutando a través de las plumas de sus hijas carmelitas de la primera generación, como María de San José y Ana de San Bartolomé, las carmelitas de segunda generación, Cecilia del Nacimiento y María de San Alberto, y de monjas de otras congregaciones de conventos americanos y españoles: Mariana de San José, agustina recoleta en el monasterio de la Encarnación de Madrid, el 25 de septiembre de 1607 le escribe a su director espiritual, Lorenzo de Aponte: "besara las manos de buena gana por la merced que me ha hecho en enviarme esta carta de la Santa Madre, que aunque he visto muchas suyas [...] ninguna me ha contentado como esta" (cit. en Sánchez Hernández, "Vida cotidiana" 95-96).

Si trasladamos a nuestro marco histórico, las tres etapas de periodización de la literatura femenina propuestas por Elaine Showalter –*Feminine, Feminist, Female* ("Towards" 137)—, parece que Teresa de Jesús construye su propia poética a medio camino entre esas tres actitudes: trata de igualar los logros de la cultura masculina haciendo que el contenido feminista de su discurso sea "oblique, displaced, ironic, and subversive; one has to read it between the lines, in the missed possibilities of the text" (Showalter, "Towards" 138), pero a la vez aflora en el discurso teresiano, de cuando en cuando, un rechazo por los estereotipos femeninos y sale a la luz una defensa clara de las injusticias a las que se ve sometida la mujer por los "jueces del mundo, que como son hijos de Adán y, en fin, todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa" (*Camino de Perfección*, Códice del Escorial, IV, 1); y por último, como veremos en las páginas que siguen, su correspondencia nos demuestra que en ocasiones rechaza ambas formas de dependencia, la protesta y la imitación, y encuentra en su propia experiencia, la fuente de creación de un lenguaje híbrido desgajado del mundo masculino (Showalter "Towards" 138), que le permitirá cumplir con la difícil tarea de transmitir su afectividad, apoyar la expansión conventual, imponer su modelo espiritual y salvaguardar su autoridad de fundadora.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Como anotan Arenal y Schlau: "For them [religious women], private language came to bear more weight than it did for men, and some words consequently came to have different meanings for women than for men. Women religious domesticated religious jargon and spiritualized household terms. They combined images in a manner a man never would" (15).

Bendito sea Dios que así quiere ejercitarnos este año y dar a vuestra reverencia tantos trabajos juntos; y lo peor es la poca salud, que cuando la hay todo se pasa.

Carta de Teresa de Jesús a María de San José,
6 de mayo de 1577.

Teresa de Jesús vive y escribe en esa España que empieza a absorber las políticas de regulación del Concilio de Trento, que desplegarán un inmenso aparato de control sobre el cuerpo y supondrán la aparición de nuevas técnicas confesionales. Aunque la fundadora carmelita se enmarca dentro de este contexto histórico y se ha leído –y debe leerse– como un producto directo de ese cambiante clima religioso que sobrevolaba la Península Ibérica a mediados del siglo XVI, el fuerte peso del cuerpo en ciertas zonas del epistolario adquiere una nueva dimensión si lo situamos siguiendo la estela del misticismo medieval femenino. Como ha sabido ver Sanmartín Bastida, la tendencia a encasillar a Teresa de Jesús entre una escritura renacentista y una temática barroca, ha olvidado "la tradición mística medieval femenina en la que se pueden encuadrar la devoción y la escritura de la santa" (Sanmartín, "Santa" 279):

Desde las monjas de Hefta hasta María de Santo Domingo (y en buena porción de místicos medievales, aunque con un modo de expresión ligeramente distinto), rasgos teresianos como la relevancia concedida a la Eucaristía; la contemplación del Más Allá y de las almas allí enviadas; los extremos en la penitencia y el ayuno; las críticas a ciertos sectores del clero; los arrobos y éxtasis acompañados de lágrimas, rigidez corporal y de brazos extendidos; las reiteradas visiones y audiciones de los seres celestiales, con quienes existe una gran familiaridad; la búsqueda de seguridad sobre la realidad de lo vivido; la fortaleza frente a la desconfianza del clero; la recuperación milagrosa de la enfermedad y el dolor (ese "dolor amoroso" tan bien descrito por todas); los regalos en forma de joyas; los celos amorosos; o la vivencia del matrimonio místico y de la imposibilidad de la lengua para describir lo vivido, están presentes en todas ellas. Incluso paralelismos en episodios de gracias tan particulares como el famoso episodio de la transverberación, con ese dardo que atraviesa el costado de la abulense, los encontramos en Gertrudis de Hefta y en Beatriz de Nazaret ("Santa" 279-280).

El uso del cuerpo va a constituir uno de los muchos paradigmas que nos permiten observar el armónico encadenamiento entre Teresa de Jesús y sus predecesoras medievales. Caroline Walker Bynum en su obra *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human body in the Medieval tradition* (1992) iniciaba su iluminadora investigación sobre

el misticismo medieval tratando de encontrar una respuesta al escurridizo porqué que subyace bajo la aparición de las nuevas formas de comportamiento del cuerpo, y en concreto del cuerpo femenino, en cierto momento de la Edad Media europea.¹⁴⁸ Creo que esta indagación configura un punto de partida idóneo para entender la centralidad del cuerpo de Teresa de Jesús como el lugar de intersección entre su correspondencia, su autoridad literaria, sus experiencias místicas y sus nociones teológicas.

Desde finales de la Edad Media, el cuerpo empieza a ocupar un lugar central en las prácticas devocionales cristianas: la manipulación de la carne a través de penitencias extremas (desde la flagelación hasta los ayunos continuados) comienza a entenderse a las alturas del siglo XII, a un tiempo, como una vía de acceso a la corporeidad de Dios y como una prueba de humildad ante la autoridad divina. Aunque no podemos, dentro de este contexto de creciente mutación religiosa, trazar una tajante línea divisoria entre los comportamientos espirituales de hombres y mujeres, se ha venido demostrando que existe una diferencia nuclear entre las experiencias místicas de unos y otras, y que esa diferencia radicaba, precisamente, en el rol central que el cuerpo desempeñaba dentro de las prácticas de religiosidad femenina.¹⁴⁹ Como apunta Bynum, pueden rastrearse múltiples razones que justifican la aparición de esta corporeidad en las prácticas devocionales de las mujeres europeas a partir de los siglos XII y XIII: en primer lugar, un acercamiento a la humanidad de Cristo y su manifestación a través de la carne parecían constituir la única vía posible de empoderamiento para las mujeres en un contexto hostil que les negaba constantemente su autoridad teológica y discursiva; en segundo lugar, las experiencias místicas femeninas (y para lo que aquí nos interesa: su traslación al plano de la escritura) estaban determinadas por la falta de acceso a la formación escolástica en latín y por la lectura de nuevos géneros literarios escritos en lenguas vernáculas, donde primaba una retórica de la afectividad que terminará siendo asimilada por el discurso místico;¹⁵⁰ en tercer lugar, las actitudes

¹⁴⁸ "The body, and in particular the female body, seems to have begun to behave in new ways at a particular moment in the European past. The question is: Why is this so?" (Bynum *Fragmentation*, 195)

¹⁴⁹ "Women were more apt to somatize religious experience and to write in intense bodily metaphors; women mystics were more likely to write in intense bodily metaphors; women mystics were more likely than men to receive graphically physical visions of God; both men and women were inclined to attribute to women and encourage in them intense asceticism and ecstasies" (Bynum, *Fragmentation* 194).

¹⁵⁰ Michel de Certeau en su estudio fundacional sobre la tradición mística afirmaba que allá por el siglo XIII se produce "una lenta desmitificación religiosa que parece acompañarse con una progresiva mitificación amorosa" (14). De este modo, lo que había venido siendo una escritura que poetizaba la unicidad de Dios se ve sustituida lentamente por la presencia de una palabra erótica, que retiene el simbolismo y la espiritualidad de la palabra divina: "el cuerpo obsesiona a la escritura, pues ella canta

devocionales compensaban en ocasiones las carencias emocionales en el ámbito personal y servían como vías de escape para la opresión de las mujeres en la vida familiar –la búsqueda de una madre, un padre y un marido en las figuras respectivas de María, José y Jesús–;¹⁵¹ y por último, las mujeres eran dentro de la sociedad temprano-moderna las responsables de gestionar los cuidados del cuerpo del otro –la crianza de los niños, el cuidado de los enfermos y la manipulación y distribución de los alimentos–, de tal modo que el marcado carácter somático de las experiencias místicas femeninas no sería sino el traslado al plano espiritual de las responsabilidades vinculadas a las mujeres dentro de la esfera social (Bynum, *Fragmentation*, 196-198).¹⁵²

Estas causas sociales, teológicas, literarias y afectivas, con las que Bynum propone una convincente explicación al diferente comportamiento del cuerpo místico de las mujeres en el contexto medieval, encajan con sorprendente precisión en la biografía de Teresa de Jesús. La doctrina espiritual de Teresa de Jesús orbita, en todo momento, alrededor de la humanidad de Cristo y la importancia de la experiencia frente al carácter hermético de los textos teológicos –en el *Libro de la Vida*, hablando de sus inicios en la oración, anota: "como yo pasé tanto, he lástima a los que comienzan con solos libros, que es cosa extraña cuán diferentemente se entiende de lo que después de experimentado se ve" (13, 12)–. Frente a los textos doctrinales de la teología escolástica medieval, Teresa de Jesús va a adquirir las bases de su práctica espiritual a través de los libros devocionales en romance que, bajo el programa

su pérdida sin poder aceptarla; y en esto es erótica" (de Certeau 14). En palabras de Sanmartín Bastida: "a medida que nos acercamos al fin del Medievo la divinidad pierde distancia con respecto al fiel para mostrarse cercana, incluso físicamente, a la persona a la que se le aparece. La literatura visionaria acogerá entonces un nuevo lenguaje afectivo para expresar el amor que el místico siente por un Dios encarnado y sufriente [...]" (*Comida* 7). Pero además, en el caso de Castilla, esto debe leerse en conjunción con la prevalencia, desde comienzos del siglo XVI, del castellano como la lengua del poder. Como anota Bergmann a partir del *Diálogo de la lengua* (ca. 1535) de Juan de Valdés –"todos los hombres somos más obligados a ilustrar y enriquecer la lengua que nos es natural y que mamamos en nuestras madres, que no la que nos es pegadiza y aprendemos en los libros" (cit. en Bergmann, "Language" 108)–: "While Latin continued to be the language learned at school by those boys being prepared for positions of political and intellectual authority in the early modern period, a vernacular language [...] was constituted as the language of power through the Spanish empire" ("Language" 108).

¹⁵¹ Recordemos el relato de Teresa de Jesús en el capítulo primero del *Libro de la Vida*: "Acuérdome que cuando murió mi madre quedé yo de edad de doce años, poco menos. Como yo comencé a entender lo que había perdido, afligida fuime a una imagen de nuestra Señora y supliquéla fuese mi madre, con muchas lágrimas. Paréceme que, aunque se hizo con simpleza, que me ha valido; porque conocidamente he hallado a esta Virgen soberana en cuanto me he encomendado a ella y, en fin, me ha tornado a sí" (*Vida* 1, 7).

¹⁵² Como recuerda Sanmartín Bastida, tanto el ayuno como el uso de imágenes de Cristo lactante les servían a las monjas para encontrar en el dominio de su cuerpo, de un lado, y en la recreación de un modelo femenino de afectividad divina, de otro, una vía para alcanzar "poder y autonomía" (*Comida* 93).

de reforma espiritual impulsado por el Cardenal Cisneros, se publican en España en la primera mitad del siglo XVI. Estos libros, en especial la traducción al castellano hecha por Ambrosio de Montesino (1502-1503) de la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, proponían una espiritualidad y una práctica oracional más afectiva basada en la recreación de pasajes de la Pasión de Cristo –*imitatio Christi*–, en la que Teresa de Jesús encontrará el punto de partida para su propia vocación religiosa:

Estaba en el camino un hermano de mi padre, muy avisado y de grandes virtudes, viudo, a quien también andaba el Señor disponiendo para sí, que en su mayor edad dejó todo lo que tenía y fue fraile y acabó de suerte que creo goza de Dios. Quiso que me estuviese con él unos días. Su ejercicio era buenos libros de romance, y su hablar era –lo más ordinario– de Dios y de la vanidad del mundo. [...] Aunque fueron los días que estuve pocos, con la fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios, así leídas como oídas y la buena compañía, vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña, de que no era todo nada, y la vanidad del mundo, y cómo acababa en breve, y a temer, si me hubiera muerto, cómo me iba al infierno. Y aunque no acababa mi voluntad de inclinarse a ser monja, vi era el mejor y más seguro estado. Y así poco a poco me determiné a forzarme para tomarle. En esta batalla estuve tres meses, forzándome a mí misma con esta razón: que los trabajos y pena de ser monja no podía ser mayor que la del purgatorio, y que yo había bien merecido el infierno; que no era mucho estar lo que viviese como en purgatorio, y que después me iría derecha al cielo, que éste era mi deseo. Y en este movimiento de tomar estado, más me parece me movía un temor servil que amor. Poníame el demonio que no podría sufrir los trabajos de la religión, por ser tan regalada. A esto me defendía con los trabajos que pasó Cristo, porque no era mucho yo pasase algunos por Él; que Él me ayudaría a llevarlos –debía pensar–, que esto postrero no me acuerdo. Pasé hartas tentaciones estos días. Habíanme dado, con unas calenturas, unos grandes desmayos, que siempre tenía bien poca salud. Diome la vida haber quedado ya amiga de buenos libros (*Vida* 3, 6-7).

Como ha señalado Elena Carrera, este pasaje evidencia que Teresa de Jesús había asumido esas prácticas meditativas centradas en la Pasión, y que estas sobrepasaban el mero proceso intelectual de asimilación de conceptos y tenían una clara repercusión sobre su estado emocional (*Teresa*, 35). Más adelante, en la década de 1560, escribirá en sus *Constituciones*: "Tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial *Cartujanos*, *Flos Sanctorum*, *Contemptus Mundi*, *Oratorio de Religiosos*, los de fray Luis de Granada y del padre fray Pedro de Alcántara; porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo" (*Constituciones* 2, 7). Teresa de Jesús quería transmitir a sus monjas ese modo de oración sustentado siempre en la lectura, que ella había desarrollado en los primeros años de vida conventual:

Procuraba lo más que podía traer a Jesucristo, nuestro bien y Señor, dentro de mí presente, y esta era mi manera de oración. Si pensaba en algún paso, le representaba en lo interior; aunque lo más gastaba en leer buenos libros, que era toda mi recreación; porque no me dio Dios talento de discurrir con el entendimiento ni de aprovecharme con la imaginación, que

la tengo tan torpe, que aun para pensar y representar en mí -como lo procuraba traer- la Humanidad del Señor, nunca acababa. (*Vida* 4, 7);

pero la influencia de estas obras en Teresa de Jesús necesariamente hubo de traspasar la esfera espiritual y contagiar su estilo literario, un estilo que se alejaba tanto de la rigidez de la escolástica como del lenguaje que se leía en las novelas sentimentales, los libros de caballerías y la poesía de Garcilaso.¹⁵³ Teresa supo ver hábilmente que este nuevo espacio de libertad retórica y espiritual le aportaba las herramientas necesarias para construir un vínculo especial con Dios y lograr, así, dotar de autoridad a su discurso y su doctrina espiritual.

En el pensamiento de Teresa de Jesús, igual que en los relatos de las visionarias medievales, el dualismo cuerpo-alma se diluye (Valente *Variaciones*, 34; Bynum *Fragmentation* 222-238) y el cuerpo adquiere una funcionalidad múltiple convirtiéndose, a un tiempo, en el epicentro de su experiencia religiosa y en un componente estratégico dentro de su discurso autobiográfico y de su retórica epistolar. La enfermedad, el dolor, y en general la falta de salud –propia y de sus corresponsales– obsesiona la escritura epistolar de Teresa de Jesús y desborda el texto de una fisicalidad, que resulta imposible no relacionar con la significación religiosa de la enfermedad y los usos espirituales del dolor en el contexto místico medieval y temprano-moderno.¹⁵⁴ Como apunta Bynum, la enfermedad y el dolor recurrente también formaban parte de esa serie de experiencias corporales características de la espiritualidad de las mujeres medievales: en la religiosidad femenina, la enfermedad trasciende el nivel de lo sensible y adquiere simbolismo dentro del plano espiritual. Las dolencias físicas terminaron convirtiéndose en la prueba empírica de una comunicación especial con Dios y las monjas visionarias supieron ver en la fragilidad de sus cuerpos el mejor camino para lograr una suerte de autorización carismática (Bynum *Fragmentation*, 195) frente al poder de la hegemonía eclesiástica.¹⁵⁵

¹⁵³ Carrera señala: "The writings of Franciscans, for instance, were characterized by down-to-earth comparisons and allegories, simple words and frequent reiterations, as well as frequent use of ellipsis, anacoluthon and hyperbaton, stylistic figures also found in Teresa's texts, and common fare in the sixteenth century even if judged as faults by today's standards" (*Teresa* 33).

¹⁵⁴ Maury Flynn estudia la autorización mística a través del dolor en su trabajo: "The Spiritual Uses of Pain in Spanish Mysticism", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 64, n. 2, 1996: pp. 257-278. Para los usos retóricos y afectivos del dolor en las místicas medievales, ver también el capítulo "La puesta en escena del dolor" de la monografía de Sanmartín Bastida sobre María de Santo Domingo (*La representación* 164-208).

¹⁵⁵ "Another kind of bodily experience – illness or recurrent pain was also more apt to be given religious significance in women's lives than in men's. In their statistical study of saints, Weinstein and Bell have pointed out that, although women were fewer than one in five of those canonized or revered as saints between 1000 and 1700, they were over half of those in whose lives patient suffering of illness was the major element of sanctity. [...] Some visionary women (such as Julianne of Norwich)

La rentabilidad simbólica que adquiere el cuerpo dentro de la producción textual de Teresa de Jesús nos permite situarla como continuadora de estos modos medievales de percepción y utilización retórica del cuerpo. Entre los capítulos tercero y sexto del *Libro de la Vida*, el cuerpo enfermo invade el relato autobiográfico y Teresa de Jesús descubre en su propia debilidad física, la herramienta perfecta para ir construyendo una relación de intimidad con Dios:

Estaba una monja entonces enferma de grandísima enfermedad y muy penosa, porque eran unas bocas en el vientre, que se le habían hecho de opilaciones, por donde echaba lo que comía. Murió presto de ello. Yo veía a todas temer aquel mal. A mí hacía gran envidia su paciencia. Pedía a Dios que, dándomela así a mí, me diese las enfermedades que fuese servido. [...] Tan bien me oyó en esto Su Majestad, que antes de dos años estaba tal, que aunque no el mal de aquella suerte, creo no fue menos penoso y trabajoso el que tres años tuve, como ahora diré. [...] En esta reciedumbre no estaría más de tres meses, que parecía imposible poderse sufrir tantos males juntos. Ahora me espanto, y tengo por gran merced del Señor la paciencia que Su Majestad me dio, que se veía claro venir de Él. [...] Es verdad, cierto, que me parece estoy con tan gran espanto llegando aquí y viendo cómo parece me resucitó el Señor, que estoy casi temblando entre mí (*Vida*, 5, 2).¹⁵⁶

Esta relación de intimidad se intensifica según avanzamos en la lectura del relato, cuando la cuidada construcción narrativa que sobrecarga de sufrimiento el texto va a permitir que Teresa de Jesús se posicione, ante los ojos de su auditorio, en un lugar paralelo al de Cristo. Teresa de Jesús descompone textualmente su cuerpo y teatraliza en el dolor individual de cada una de sus partes el sufrimiento de ese Cristo-hombre, que se va a convertir en el centro de su doctrina espiritual:

Quedé de estos cuatro días de paroxismo de manera que sólo el Señor puede saber los incomfortables tormentos que sentía en mí: la lengua hecha pedazos de mordida; la garganta, de no haber pasado nada y de la gran flaqueza que me ahogaba, que aun el agua no podía pasar; toda me parecía estaba descoyuntada; con grandísimo desatino en la cabeza; toda encogida, hecha un ovillo, porque en esto paró el tormento de aquellos días, sin poderme menear, ni brazo ni pie ni mano ni cabeza, más que si estuviera muerta, si no me meneaban; sólo un dedo me parece podía menear de la mano derecha. Pues llegar a mí no había cómo, porque todo estaba tan lastimado que no lo podía sufrir. En una sábana, una de un cabo y otra de otro, me meneaban; (6, 1)

prayed for disease as a gift from God; some (such as Lidwina of Schiedam) at first desired to be cured. But whatever the cause of disease or the saint's initial reaction to it, many medieval women [...] made physical and mental anguish an opportunity for their own salvation and that of others" (Bynum, *Fragmentation* 188).

¹⁵⁶ En un interesante trabajo que traza un itinerario, en paralelo, de la enfermedad y la oración en el *Libro de la vida*, Aurora Egido concluye: "En la autobiografía teresiana, bajo la corteza de la enfermedad, yacía una jugosa almendra como metáfora viva que no deseñaba, a la hora de describir el trasiego de la vida espiritual, los símbolos surgidos de la deteriorada república del cuerpo" ("La enfermedad" 124).

sin embargo, una vez que Teresa ha sentado, gracias a la enfermedad, las bases de esa vinculación directa con Dios, cambia de registro y asume que la salud corporal es un elemento indispensable para poder llevar a cabo su proyecto espiritual:

Pues como me vi tan tullida y en tan poca edad y cuál me habían parado los médicos de la tierra, determiné acudir a los del cielo para que me sanasen; que todavía deseaba la salud, aunque con mucha alegría lo llevaba, y pensaba algunas veces que, si estando buena me había de condenar, que mejor estaba así; mas todavía pensaba que serviría mucho más a Dios con la salud (6, 5).¹⁵⁷

Es también en estos primeros capítulos del *Libro de la Vida* donde se va a establecer una relación triangular de dependencia entre la enfermedad y los procesos de lectura y escritura: la enfermedad al paralizar el cuerpo, paraliza también la escritura, pero permite continuar con el ejercicio de la lectura que, cargado de un potente poder simbólico, devolverá la salud al cuerpo enfermo, que podrá así volver a embarcarse en la actividad espiritual y literaria: "Habíanme dado, con unas calenturas, unos grandes desmayos, que siempre tenía bien poca salud. Diome la vida haber quedado ya amiga de buenos libros" (3, 7), y más adelante: "Mucho me aprovechó para tenerla [paciencia] haber leído la historia de Job en los *Morales* de San Gregorio, que parece previno el Señor con esto, y con haber comenzado a tener oración, para que yo lo pudiese llevar con tanta conformidad" (5, 8).¹⁵⁸ Esta asimilación entre la lectura y la recuperación continúa en las cartas (en especial, en las dirigidas a María de San José y a Jerónimo Gracián): "La carta suya, hecha a 3 de noviembre, recibí. Yo le digo que nunca me cansan, sino que me descansan de otros cansancios" (Carta a María de San José, 19 de noviembre de 1576, 340); "Mas tampoco habrá necesidad; que ahora, como tiempo de guerra, hemos menester andar con más cuidado. Dios pague a vuestra reverencia, mi hija, el que tiene de las cartas, que con esto vivo" (Carta a María de San José, 7 de diciembre de 1576, 353); "Cada vez que veo cartas de vuestra paternidad tan a menudo, querría besarle de nuevo las manos porque me dejó en este lugar, que, no sé qué hubiera hecho sin este remedio" (Carta a Jerónimo Gracián, 7 de diciembre de 1576, 355-356). En el epistolario, la enfermedad y la escritura cohabitan condicionándose mutuamente —la escritura

¹⁵⁷ Sobre el papel de las prácticas penitenciales en Teresa de Jesús y la importancia de la salud dentro de su proyecto espiritual, ver: Alison Weber. "Dear Daughter: Reform and Persuasion in St. Teresa's Letters to her Prioresses." *Women's Letters Across Europe, 1400-1700: Form and Persuasion*, ed. de Jane Couhman y Ann Crabb, Ashgate, 2005, pp. 241-261: 249-253.

¹⁵⁸ Sobre la importancia de la historia de Job para Teresa de Jesús, ver el artículo de James D. Fernández: "La *Vida* de Teresa de Jesús y la salvación del discurso." *MLN* 105, 1990, pp. 283-302.

ajetreada de cartas debilita la salud, y la falta de salud, a su vez, imposibilita la escritura—. Toda la correspondencia se verá atravesada por esa insistencia en la parálisis del acto físico de la escritura:

Yo no lo [buena] estoy ahora mucho, que me ha dado un mal de quijadas y se me ha hinchado un poco el rostro, y por eso esta ocasión no va esta de mi letra. No creo será nada (Carta a Catalina Hurtado, 31 de octubre de 1574, 179).

Con tan buenas nuevas y tantos regalos como ahora me envió, razón fuera alargarme mucho, al menos diérame hartos contentos; sino que, como la escribí ayer, el trabajo de este invierno de cartas ha venido a enflaquecer la cabeza de suerte, que he estado bien mala. Mejor estoy harto, y, con todo, casi nunca escribo de mi letra, que dicen es menester para sanar del todo (Carta a María de San José, 1-2 de marzo de 1577, 425).

A mí no me han faltado de poca salud después que estoy en Valladolid. Esta ha sido la causa de no la haber escrito. Todavía estoy tan flaca la cabeza que no sé cuándo podré escribir de mi letra; mas la secretaria es tal que podré fiar lo que de mí. Sepa que el mal ha sido tanto que no pensaron que viviera. Ya estoy sin calentura días ha, y no sé para qué me deja Dios sino para ver muertes este año de siervos de Dios, que me es harto tormento (Carta a María de San José, 25 de octubre de 1580, 727).

A mí me debía hacer algún daño, que desde Valladolid vine con un mal de garganta (y me le tengo) harto malo, que aunque me han hecho remedios no se acaba de quitar. Ya estoy mejor, mas no se puede comer cosa mazcada. No les dé pena, que con la ayuda de Dios presto se quitará, y como ellas me encomienden a Dios; por esta causa no va esta de mi letra (Carta a María de San José, 6 de febrero de 1582, 856).

A la madre superiora y a San Jerónimo y a San Francisco me encomiendo en particular, y que yo me holgara de escribirlas si pudiera; mas no me ayuda la salud y por esta causa no va esta de mi letra; y no estoy más mala que suelo, sino que tengo la cabeza cansada y no me oso apremiar en estas cartas, que otras hay de cumplimiento que no se pueden excusar (Carta de María de San José, 14 de julio de 1582, 888).

En Teresa de Jesús, existe una permeabilidad constante entre sus muy diversas formas de escritura; todas las tácticas discursivas forjadas para validar su autoridad dentro del discurso autobiográfico y espiritual se resignifican en el marco de su retórica epistolar: ¿cómo va a trasladar, entonces, Teresa de Jesús ese uso estratégico del cuerpo en el plano espiritual al plano afectivo y político de su epistolario? ¿Se puede rastrear cierta carga simbólica en la sobreabundancia corporal que percibimos en las cartas? ¿O el cuerpo de Teresa y sus monjas únicamente ocupa de manera constante las cartas por ser el engranaje central del que depende el avance de la reforma?

El 13 de diciembre de 1576, Teresa de Jesús le dirige una carta a María de San José, donde le dice:

Hasta que me escriban está sin calentura, me tiene con mucho cuidado. Mire no sea ojo [ictericia], que suele acaecer en sangres livianas. Yo con haber tan poca ocasión, he pasado en esto mucho. El remedio eran unos sahumeros con erbatum y culantro y cáscaras de huevos y un poco de aceite un y poquito romero y un poco de alhucema, estando en la cama. Yo le digo que me tornaba en mí. Esto sea para sola ella; mas no me parecería mal que lo probase alguna vez. Casi ocho meses tuve calenturas una vez, y con esto se me quitó (361).

Cartas como esta demuestran la responsabilidad social que Teresa de Jesús sentía sobre el cuerpo de sus colaboradoras. La minuciosa atención que dedica a la salud física de las prioras de otros conventos nos ayuda a esclarecer, desde las cartas, el origen de la fuerza significativa que el cuerpo tiene en el discurso místico, en el discurso autobiográfico y en el discurso narrativo de Teresa. Las cartas, fraguadas entre la publicidad y la privacidad, enfrentan al lector de lleno a esa única parcela de comportamiento, también a caballo entre lo público y lo privado, en la que las mujeres medievales y temprano-modernas podían ejercer abiertamente su autoridad: el cuidado del cuerpo.¹⁵⁹ Aunque es cierto que con la aparición de las universidades, comenzó a existir una profesionalización de la medicina y la enfermería, y las mujeres se vieron progresivamente desplazadas de estos sectores de especialización; a lo largo de los siglos XVI y XVII, siguieron siendo las protagonistas de actividades médicas desde lugares periféricos como los conventos (Mujica, *Teresa* 128).

La ansiedad de control y seguimiento de la salud de sus colaboradores, y en especial de las prioras que deja a cargo de las nuevas fundaciones, coloniza el espacio de la escritura epistolar de Teresa de Jesús: "Ahora no la queremos penitente –le escribe a María de San José– sino que no la dé a todas con sus enfermedades, y que me sea obediente, y no me mate; que con verdad le digo que ninguna priora que faltase sentiría lo que de vuestra reverencia; no sé cómo la quiero tanto" (16 de junio de 1581, 789). El caso de Brianda de San José, la enferma crónica priora de Malagón, a la que ya nos habíamos acercado en la correspondencia con Gracián, resulta ejemplar para entender, de un lado, los motivos que explican este interés

¹⁵⁹ El apartado octavo de las *Constituciones* está dedicado al cuidado de las enfermas: "Las enfermas sean curadas con todo amor y regalo y piedad, conforme a nuestra pobreza. Y alaben a Dios Nuestro Señor cuando lo proveyere bien; y si les faltare lo que los ricos tienen de recreación en las enfermedades, que no se desconsuelen, que a eso han de venir determinadas; esto es ser pobres, faltar por ventura al tiempo de mayor necesidad. En esto ponga mucho cuidado la madre priora, que antes falte lo necesario a las sanas, que algunas piedades a las enfermas. Sean visitadas y consoladas de las hermanas. Póngase enfermera que tenga para este oficio habilidad y caridad. Las enfermas procuren entonces mostrar la perfección que han adquirido en salud, teniendo paciencia y dando la menos importunidad que pueda[n], cuando el mal no fuere mucho; y esté obediente a la enfermera, porque ella se aproveche y salga con ganancia de la enfermedad, y edifique a las hermanas. Y tengan lienzo y buenas camas, digo colchones, y sean tratadas con mucha limpieza y caridad" (*Constituciones*, VIII).

constante por la salud de sus prioras, y de otro, para observar cómo esta ansiedad termina adueñándose del proceso de escritura.

Una rápida mirada al epistolario descubre al lector que el asunto de la enfermedad de Brianda de San José, atraviesa casi la totalidad de la correspondencia en los años que van desde que ocupa el priorato de Malagón en 1573 hasta la muerte de Teresa en 1582. La meticulosa gestión de la información que Teresa de Jesús lleva normalmente a cabo – delimitando parcelas informativas según los destinatarios– se quiebra al toparnos con la enfermedad de Brianda de San José, que termina actuando como una suerte de hilo narrativo que cohesiona gran parte del corpus epistolar:

La madre priora está mejor, aunque no del todo buena; harta pena me da su mal, y más me daría si no tuviese esperanza de que ha de sanar, por ser tan peligroso el mal, porque perderíamos el mejor sujeto que tiene la Orden, que de las faltas que tenía, está ya tan escarmentada, a lo que dice, que no ha de hacer cosa sin acuerdo. Mucho la quiero, y obligame más ver lo que quiere a vuestra paternidad y el cuidado que tiene de su salud. No olvide de encomendarla mucho a Dios; quedaría perdida, a manera de decir, esta casa sin ella (Carta a Jerónimo Gracián, 15 de junio de 1576, 246-247).

Por no la dar pena, no le quería hablar en la que tengo por la nuestra priora de Malagón, aunque de menos la hizo Dios. Dejado lo que la quiero, es terrible la falta que hace a tal tiempo. Aquí [Toledo] la hubiera traído, sino que me dice este doctor que nos cura que, si ha de vivir un año no vivirá un mes. El Señor lo remedie. Encomiéndensela mucho. Bien desahuciada está, que dicen que es tísica (Carta a María de San José, 7 de septiembre de 1576, 276).

Teresa de Jesús no duda en mostrar ante sus dos corresponsales predilectos, María de San José y Jerónimo Gracián, un aprecio constante por el trabajo y las virtudes de Brianda de San José y, al mismo tiempo, cierta sensación creciente de miedo e incertidumbre ante su enfermedad –¿quién podría dirigir el convento de Malagón si Brianda de San José se veía forzada a abandonar su cargo de priora?–.¹⁶⁰ El convento se había fundado en 1568 gracias al patronazgo de Luisa de la Cerda, y pese a las reticencias iniciales de Teresa, que en el libro

¹⁶⁰ La alta estima en la que Teresa tenía a Brianda de San José sorprende si tenemos en cuenta que en una carta escrita el 11 de noviembre de 1576, Teresa informa a María de San José de los abusos penitenciales que Brianda de San José está llevando a cabo en su convento de Malagón: "Antes que se me olvide. Sepa que he sabido aquí de unas mortificaciones que se hacen en Malagón de mandar la priora que a deshora den a alguna algún bofetón y que se le dé otra, y esta invención fue deprendida de acá. El demonio parece enseña en achaque de perfección poner en peligro las almas de que ofendan a Dios. En ninguna manera mande ni consienta que se dé una a otra (que también dicen que pellizcos), ni lleve con el rigor las monjas que vio en Malagón, que no son esclavas, ni la mortificación ha de ser sino para aprovechar. Yo le digo, mi hija, que es menester mirar mucho esto que las prioritas hacen de sus cabezas (¡qué cosas vienen ahora a descubrirme!), que me hace harta lástima" (335-336).

de las *Fundaciones* escribe: "ser lugar tan pequeño, que forzado había de tener renta para poderse mantener, de lo que yo estaba muy enemiga" (9, 2).¹⁶¹ Aunque gracias a su amistad con Luisa de la Cerda, Teresa de Jesús entrará en contacto con los círculos aristocráticos de la época, también será con la noble toledana con quien descubrirá las inevitables dificultades derivadas de la dependencia del patronazgo de mujeres aristocráticas¹⁶² y la importancia de la autoridad y la buena gestión de las prioras para lidiar con el sinfín de problemas del día a día de la vida conventual (Weber, "María" 11).¹⁶³ El cierre del convento de Pastrana en 1574 tras los altercados con la princesa de Éboli, pariente de Luisa de la Cerda, todavía resonaba en la memoria de Teresa de Jesús cuando a las alturas de 1576, la salud de Brianda de San José, que parecía satisfacer a la perfección las exigencias del convento, se debilita. El 15 de junio de 1576, Teresa la escribe a Gracián:

la madre priora [Brianda de San José] está mejor, aunque no del todo buena; harta pena me da su mal, y más me daría si no tuviese esperanza de que ha de sanar, por ser peligroso el mal, porque perderíamos el mejor sujeto que tiene la orden, que de las faltas que tenía está ya tan escarmentada, a lo que dice, que no ha de hacer cosa sin acuerdo. Mucho la quiero y obligame más lo que quiere a vuestra maternidad y el cuidado que tiene de su salud. No olvide de encomendarla mucho a Dios; quedaría perdida, a manera de decir, esta casa sin ella –y continúa– [...] Harto más querría que no saliesen [las monjas] de aquí [Malagón], ya que están, por ser lugar tan pasajero; mas, a más no poder bien, que no aguardaré más licencia [...] y no hay otro remedio; y deshacer el monasterio, como el de Pastrana, por ninguna manera se sufra. En fin, si ahora no se responde bien, iré a Toledo para que la [a doña Luisa de la Cerda] hablen algunas personas y no saldré de allí hasta que de una manera o de otra se remedio esto (247).

¹⁶¹ Teresa de Jesús había conocido a Luisa de la Cerda en 1562 cuando fue enviada por Ángel de Salazar, padre provincial del Carmelo, a su palacio toledano para consolarla tras la muerte de su marido, Arias Pardo de Saavedra, primer señor de Malagón: "Tuvo noticia de esta pecadorcilla, que lo ordenó el Señor así que la dijese bien de mí para otros bienes que de aquí sucedieron. Conocía esta señora mucho a el provincial, y como era persona principal y supo que yo estaba en monasterio que salían, pónale el Señor tan gran deseo de verme, pareciéndole que se consolaría conmigo [...] Hízome algún alboroto y mucha pena ver que, por pensar que había en mí algún bien, me querían llevar, que como yo me vía tan ruin, no podía sufrir esto. Encomendándome mucho a Dios, estuve todos los maitines, o gran parte de ellos, en gran arrobamiento. Díjome el Señor que no dejase de ir y que no escuchase pareceres, porque pocos me aconsejarían sin temeridad [...] porque el demonio tenía armada una gran trama, venido el provincial; que no temiese de nada, que Él me ayudaría allá. Yo quedé muy esforzada y consolada" (*Vida*, 34, 2).

¹⁶² En las cartas, leemos el desacuerdo que ambas mujeres mantuvieron acerca de la elección del confesor del convento de Malagón: mientras que la carmelita reclama para este puesto a Tomás Carleval, hermano del aventajado discípulo de Juan de Ávila, Bernardino Carleval, que había sido procesado en 1551, la noble viuda se decanta por el sacerdote de su casa, Alonso de Cabria, que será finalmente el elegido confesor oficial de Malagón (Manero Sorolla, "María de San José" 450).

¹⁶³ En el apartado IX de las *Constituciones* en relación al oficio de priora, escribe: "El oficio de la Madre Priora es tener cuenta grande con que en todo se guarde la Regla y Constituciones, y celar mucho la honestidad y encerramiento de las casas, y mirar cómo se hacen todos los oficios y también que se provean las necesidades, así en lo espiritual como en lo temporal, con el amor de madre. Procure ser amada, para que sea obedecida" (*Constituciones* IX).

Los conflictos que desembocaron en el dramático encontronazo con Ana de Mendoza no distaban demasiado de los que Teresa sufría en su relación con Luisa de la Cerda – desacuerdos en la selección de novicias, choques con la autoridad de las prioras y diferentes acercamientos a la clausura–, así que el miedo a que un cambio de priora pudiera convertir Malagón en un nuevo caso como el de Pastrana resulta a todas luces comprensible.¹⁶⁴ Además, la amistad entre Teresa de Jesús y la noble toledana ya se había visto debilitada en 1569 cuando durante la conflictiva fundación de Toledo financiada por mercaderes conversos, Luisa de la Cerda se había negado a prestarle ayuda para encontrar una casa en la que alojar el nuevo convento: "Parecerá imposible, estando en casa de aquella señora que me quería tanto, entrar con tanta pobreza. No sé la causa, sino que quiso Dios que experimentásemos el bien de esta virtud. Yo no se lo pedí, que soy enemiga de dar pesadumbre; y ella no advirtió, por ventura" (*Fund.* 15, 13).¹⁶⁵ Y, efectivamente, cuando en 1577 Brianda es trasladada a Toledo para tratarse su enfermedad, los problemas en el convento de Malagón estallan repentinamente confirmando las sospechas de Teresa. El 2 de julio de 1577, Teresa de Jesús escribe a Gaspar de Villanueva, confesor de las carmelitas de Malagón:

He tenido poca dicha en esa [casa de Malagón]. Yo no sé qué males les hace la presidente [Ana de la Madre de Dios, sustituta de Brianda de San José] para que estén como vuestra merced dice en la carta de la madre priora [Brianda de San José], que bastaba lo que las dijo un tal prelado como es nuestro padre [Jerónimo Gracián] para que se hubiesen allanado. Pareceles bien el poco entendimiento que tienen, y no puedo dejar de echar culpa a vuestra merced, porque sé que puede tanto con ellas, que si pusiese lo que ponía cuando se tentaban con la madre Brianda, estarían ya de otra manera (449).

En la preocupación de Teresa de Jesús por la salud de las prioras esa afectiva responsabilidad somática hacia el cuerpo del otro se entrelaza con un miedo evidente ante un posible fracaso de los nuevos conventos reformados. El ejemplo de la enfermedad de Brianda de San José le

¹⁶⁴ Estos conflictos han sido explorados en: Alison Weber. "Saint Teresa's Problematic Patrons." *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 29, 2, 1999, pp. 357-379 y Helen H. Reed. "Teaching Teresa's *Libro de las fundaciones* (*The Book of Foundations*).*" Approaches to Teaching Teresa of Ávila and the Spanish Mystics*, ed. por Alison Weber, The Modern Language Association of America, 2009.

¹⁶⁵ El caso de la fundación de Toledo constituye un ejemplo perfecto para entender la relación de Teresa de Jesús con los mercaderes judeoconversos, que apoyaron sus fundaciones. En sus *Cuentas de conciencia*, dejaba escrito Teresa de Jesús: "Estando en el monasterio de Toledo y aconsejándome algunos que no diese el enterramiento de él a quien no fuese caballero, díjome el Señor: Mucho te desatinará, hija, si miras las leyes del mundo. Pon los ojos en mí, pobre y despreciado de él. ¿Por ventura serán los grandes del mundo, grandes delante de mí? O ¿habéis vosotras de ser estimadas por linajes, o por virtudes?" (CC 8).

servirá a Teresa de Jesús para justificar y expandir su preocupación hacia el resto de sus corresponsales; a María de San José le escribe en múltiples ocasiones:

Y vuestra reverencia mire por su salud, siquiera por no matarme a mí, que yo le digo que me cuesta hartó esta mi priora de Malagón. Dios lo remedie con darla salud, amén (5 de octubre de 1576, 298).

Harta pena me ha dado su mal; no sé qué me haga para no sentir tanto los que tienen estas prioras. La de Malagón está mejor, gloria a Dios. Vuestra reverencia mire por sí, y guárdese del agua de la zarzaparrilla para nadie, y por amor de Dios que no se descuide a dejar esa calentura sin remedios, aunque no sean de purgas (13 de octubre de 1576, 300).

De la salud de la priora de Malagón; no sé qué la diga sino que está hartó mala; ahora se trataba de traerla aquí [Toledo]. Dice este médico será acabarla más presto. El mal es de suerte que sólo Dios es el verdadero médico, que la tierra no hace ni deshace para aquel mal. Tórnola a avisar que no beban el agua de zarzaparrilla (Carta a María de San José, 31 de octubre de 1576, 320).

Esa carta me han traído hoy de la priora de Malagón; hartó es no estar peor. Todo lo que puedo hacer por su salud y contento lo hago, porque, dejado se lo debo bien debido, vame mucho en su salud; mas mucho más en la de vuestra reverencia, y esto crea cierto: ¡mire si desearé que la tenga! (Carta a María de San José, 7 de diciembre de 1576, 354).¹⁶⁶

A través de la enfermedad, Teresa de Jesús se encargará también de recrear en su epistolario la figura de *Christus Medicus*, heredada probablemente de sus lecturas de San Agustín,¹⁶⁷ que le permitirá reforzar la importancia de la autoridad divina en el proceso curativo:

¹⁶⁶ Años después, Teresa de Jesús sigue aludiendo a Brianda de San José en sus cartas: "En esta no me hallo tan mal de salud como por otras. De la poca que me escribe la hermana Gabriela que tiene vuestra reverencia me ha pasado mucho. Los trabajos han sido tantos que, aunque fuera de piedra el corazón, le hubieran hecho daño. Yo quisiera no haber ayudado a ellos. Vuestra reverencia me perdone a mí, que con bien quiero soy intolerable, que querría no errase en nada. Así me acaeció con la madre Brianda que le escribía cartas terribles, sino que me aprovechaba poco" (Carta a María de San José, 21 de diciembre de 1579, 658), "Nuestra madre llegó aquí la víspera de Ramos; yo con su reverencia. Hallamos a la madre Brianda tan mala que la habían querido dar la extramaunción, de la mucha sangre que había echado. Ya está algo mejor, aunque algunos días la echa y tiene calentura continua; algunos días se levanta. ¡Mire vuestra reverencia qué hubiera sido si la llevaran a Malagón! Ella y la casa se perdiera, y tuvieran hartó trabajo por la gran necesidad de la casa" (Carta a María de San José, 3 de abril de 1580, 687).

¹⁶⁷ Esta idea de Cristo como médico aparece también en el *Libro de la vida*: "La aparición de Cristo, mostrándole la llaga de su mano izquierda, es la prueba visual de un dolor sublimado que lo convierte en verdadero médico cuando todos los médicos de la tierra fracasan, mientras ella misma, a su vez, se convierte en médico de los demás con ayuda de Dios" (Egido, "La enfermedad" 120). Para un estudio de las raíces agustinianas del *Christus Medicus*, ver: John Henderson. *The Renaissance Hospital: Healing the Body and Healing the Soul*. Yale University Press, 2006, pp. 113-117; y Rudolph Arbesmann. "The concept of 'Christus Medicus' in St. Augustine." *Traditio*, Vol. 10, 1954, pp. 1-28.

Días ha que no sé de Malagón. Con cuidado estoy, y bien sin esperanza de la salud de la priora me tienen estos médicos; porque todas las cosas y señales que tiene son de tísica. *Dios es vida y se la puede dar*. Siempre se lo supliquen –y por una persona que debo mucho– y dígalos a todas, y deles mis encomiendas [...] (Carta a María de San José, 11 de noviembre de 1576, 334).

La madre priora de Malagón aun está más mala que suele. Pues algo estoy consolada, que dice la llaga no es en los pulmones y que no está hética, y Ana de la Madre de Dios, la monja de aquí, dice que estuvo así y sanó. *Dios lo puede hacer*. Yo no sé qué me diga de tanto trabajo como allí ha dado Dios y con los males gran necesidad; que ni tienen trigo ni dineros, sino el mundo de deudas [...] (Carta a María de San José, 19 de noviembre de 1576, 342).

La madre priora de Malagón me ha de hacer harta compañía, sino que me lastima mucho ser el mal tan sin esperanzas, aunque mucha es la mejoría, que come mejor y se levanta; mas, como no se le quita calentura, no hay que hacer de ella mucho caso, según dice el doctor. *Dios todo lo puede y podría hacernos esta merced: pídanse mucho*. Porque ella escribe, no digo más de ella (7 de mayo de 1576, 437).¹⁶⁸

La recreación textual del cuerpo y la enfermedad en el espacio epistolar va a ser el recurso preferido de Teresa de Jesús para afianzar los lazos afectivos entre las monjas de los distintos conventos reformados. Debemos pensar que la idea de la corporeidad de la escritura recorre de forma implícita los textos de Teresa de Jesús haciéndose especialmente patente en la escritura hológrafa –como apunta Sanjuan Pastor "present throughout Teresa's writing is the belief that a person can become a text or that a text can be alive" (119)– y permitiéndole así explotar al máximo la funcionalidad última de la carta de borrar las distancias físicas con la persona ausente. Teresa de Jesús comparte esa extendida concepción de la escritura hológrafa en el período premoderno según la cual, "la escritura hológrafa constituía un signo de deferencia en el cuidado del lenguaje de corte, donde el número de líneas escritas de propia mano permitía valorar la estimación que a un corresponsal le merecía su destinatario" (Bouza, *Corre* 138). Cuando Teresa se vea en la obligación de recurrir con cierta regularidad al uso de amanuenses, no cesará de excusar, como ya habíamos avanzado, la escritura de mano ajena: "Agradézcame ir esta de mi letra, que ni aun para San José de Ávila no lo he hecho" (1-2 de marzo de 1577, 429) ; el 28 de junio del mismo año: "El de mi cabeza, lo que tengo de mejoría es no tener tanta flaqueza, que puedo escribir y trabajar con ella más que suelo; mas el ruido está en un ser y hartos penoso, y así escribo de mano ajena, si no es cosa

¹⁶⁸ Esta noción teresiana sobre la salud y la enfermedad será heredada por la comunidad carmelita. En su trabajo sobre Ana de San Bartolomé, Barbara Mujica apunta: "Because religion was considered vital to the healing process, it is not surprising that Ana typically presents her successes as signs of God's favor rather than of her medical knowledge. The notion of *Christus Medicus* meant that health was ultimately in the hands of the "divine physician," and Ana's accounts of healings routinely stress divine intervention" (Mujica, "Healing" 13).

secreta, a todas, o forzosas cartas con quien he de cumplir. Por eso tenga paciencia, como con todo lo demás" (444); y ya hacia el final de su vida, le dirá: "Yo quisiera que me hubieran dicho esto antes, porque fuera de mi letra; mas dicenmelo cuando se quiere ir al hombre y yo estoy de la cabeza muy cansada, que he estado escribiendo toda la tarde; mas aunque no sea de mi letra, no la quise dejar de escribir estos renglones" (6 de julio de 1582, 884).

En el control legítimo de las necesidades del cuerpo, Teresa encuentra un lugar desde el que confirmar su autoridad como mística, escritora y reformadora: asegurar la salud de sus colaboradores se convierte, lógicamente, en un elemento esencial para asegurar el éxito de su proyecto fundacional,¹⁶⁹ pero también, al trasladar esta centralidad del cuerpo a la experiencia mística, logrará crear un espacio religioso en el que su cuerpo termina siendo un objeto que depende de la voluntad divina, y su vínculo con Dios deja, por tanto, de estar mediatizado por las autoridades masculinas:

También suele dar el Señor enfermedades grandísimas. Este es muy mayor trabajo, en especial cuando son dolores agudos, que en parte, si ellos son recios, me parece el mayor que hay en la tierra digo exterior aunque entren cuantos quisieren; si es de los muy recios dolores, digo, porque descompone lo interior y exterior de manera que aprieta un alma que no sabe qué hacer de sí; y de muy buena gana tomaría cualquier martirio de presto, que estos dolores; aunque en grandísimo extremo no duran tanto, que en fin no da Dios más de lo que se puede sufrir, y da Su Majestad primero la paciencia; mas de otros grandes en lo ordinario y enfermedades de muchas maneras (*Moradas sextas* 1, 6).

Teresa de Jesús desarrolla una suerte de "teología del dolor" (Sánchez Hernández, "Apuntes" 257) en la que no tanto su sufrimiento, sino el uso discursivo que aprende a hacer de él, le va a permitir construir una identidad desde la que avalar su autoridad política y religiosa: igual que ese socorrido recurso a la autoridad de la experiencia que trasladará desde sus escritos espirituales a su retórica epistolar, este uso estratégico de su cuerpo le valdrá para dotar de legitimidad a su palabra tanto en el plano teológico de *Vida y Moradas* como en el plano informativo y comunicativo del epistolario.¹⁷⁰

¹⁶⁹ El 7 de septiembre de 1576, por ejemplo, le escribe a María de San José: "Mire que no se descuide, ni de regalar alguna vez a nuestro padre; harto está él en lo que nosotras, de que no hay cosa de frailes ahí. Tanto hemos pasado sobre esto que no querría hiciese él extremo, porque ve su necesidad y lo que nos va en su salud" (273); el 11 de julio de 1576, le dice: "Mire mucho por sí, que más vale regalarse que estar mala" (260) y años después, en 1580: "No piense que esas hinchazones son siempre hidropesía, que por acá las tienen y han tenido y están ahora buenas y otras se andan así. Con todo no deje de curarse y de guardarse de lo que dice el médico le hace daño, aunque no lo haga sino por darme a mí contento y no añadir a los trabajos que por acá hay" (25 de octubre de 1580, 727).

¹⁷⁰ Creo que este uso discursivo del dolor complementa las ideas desarrolladas por Sánchez Hernández: "En este sentido, Teresa traza una espléndida teología del dolor, en la que no se trata de

Pero, frente a las visionarias de los siglos XII, XIII y XIV, que se movían en esa concepción medieval en la que, tanto desde la teología como desde la medicina, el hombre se entendía como una categoría psicosomática en la que cuerpo y alma convivían estrechamente entrelazados (Bynum), Teresa de Jesús va a habitar en el mundo post-tridentino y la posición central que le otorga a la sensibilidad del cuerpo necesariamente va a vulnerar la pretendida rigidez impuesta por el Concilio de Trento. Es desde aquí, desde donde hay que entender esas censuras sistemáticas ejercidas sobre las páginas del epistolario en una época en la que España, pasados "esos años turbulentos que van de 1536 a 1556" (Bataillon 509), en los que había parecido florecer una tendencia protestante, se convierte en el epítome de la nueva ortodoxia católica y santa Teresa, en su intachable modelo de santidad femenina.

DESCONFIANZA Y AFECTIVIDAD: LOS ENCUENTROS CON LA INQUISICIÓN EN SEVILLA.

*Pero ¿no ves que han tomado por gala tener a las mujeres por flacas, mudables e imperfectas y aun inútiles e indignas de todo ejercicio noble? [...]
Yo tengo por gran desatino poner tropezón donde no le hay, y hacer entender a las pobres mujeres que todo es herejía; pero quédese aquí, que es cuento largo.*

María de San José, *Libro de las recreaciones*

Durante su año de estancia en Sevilla, Teresa de Jesús va a mantener un fluido intercambio epistolar con su sobrina María Bautista, la priora de Valladolid, a la que irá comunicándole cómo se desarrolla la vida conventual en la nueva fundación. Cuando hacia finales de 1575 o comienzos de 1576, María del Corro, la mujer viuda con fama de santidad que había profesado como descalza en Sevilla, denunció a las carmelitas a la Inquisición atacando el modo de oración mental y acusándolas de prácticas alumbradas e iluministas (Llamas Martínez 73), Teresa de Jesús, en la carta del 29 de abril de 1576 ya mencionada líneas más arriba, le escribía a María Bautista:

adoptar una actitud dolorista de resignada aceptación ante los contratiempos biológicos, ni mucho menos instalarse en un lamento egoísta que daña a la enferma y a los de su entorno. Por un lado, se trata de aprender a ejercer la fortaleza mirando a los más desvalidos, que no tienen cuidados ni acompañamiento, conviviendo y relativizando los males cotidianos que no son graves. Por el otro, propone un *ars moriendi* –aprender a morir– ante enfermedades muy graves –dolores muy recios– que descomponen el exterior –el cuerpo– y el interior de las personas" ("Apuntes" 257).

De mí le digo que me hizo el Señor una merced que estaba como en un deleite. Con representármese el gran daño que a todas estas casas podía venir no bastaba, que excedía el contento. Gran cosa es la seguridad de la conciencia y estar libre. La otra [monja] se entró en otro monasterio. Ayer me certificaron que está fuera de juicio, y no de otra cosa sino de que se fue de acá. Mire qué grandes son los de Dios, que responde por la verdad y ahora se entenderá ser todo desatinos. Y tales eran los que decía por ahí: que atábamos las monjas de pies y manos y las azotábamos; y pluguiera a Dios fuera todo como esto. Sobre este negocio tan grave otras mil cosas, que ya veía yo claro que quería el Señor apretarnos para acabarlo todo bien y así lo hizo. [...] Grandes almas son las que aquí [en Sevilla] están, y esta priora [María de San José] tiene un ánimo que me ha espantado, harto más que yo. Parece que como me tienen aquí, ha sido ayuda, que a mí vienen los golpes. Ella tiene harto buen entendimiento. Yo le digo que es extremada para el Andalucía, a mi parecer. Y ¡cómo si ha sido menester traerlas escogidas! (Carta a María Bautista, 29 de abril de 1576, 239)

Solo seis meses después de ocupar el priorato de Sevilla, María de San José tuvo que enfrentarse a las acusaciones inquisitoriales orquestadas por María del Corro y por el enigmático "clérigo melancólico" al que alude Gracián en su *Peregrinación de Anastasio*.¹⁷¹ Como demuestra la carta a María Bautista, Teresa de Jesús entendió este encuentro con la Inquisición como una prueba de supervivencia en el contexto hostil andaluz, de la que la joven María de San José había logrado salir airosa, afianzando así su autoridad en los comienzos de un largo priorato que no abandonaría hasta 1583, año en el que dejará Sevilla para participar en la expansión carmelitana con la fundación del convento de San Alberto de Lisboa.

La sospecha inquisitorial, según atestigua una carta que el tribunal de Sevilla dirigió al Consejo de la Inquisición de Madrid, se dirigía "contra esta Teresa de Jesús, fundadora de algunos monasterios de las monjas descalzas del Carmen, y contra Isabel de Santo Hierónimo, profesa de la dicha Orden en un monasterio que nuevamente han fundado en esta ciudad. Y por parecer [...] doctrina nueva, supersticiosa, de embustes y semejante a la de los alumbrados de Extremadura" (cit. en Llamas Martínez 78). Gracián en las escolias a la *Vida de Ribera*, anota:

¹⁷¹ Escribe Gracián: "Porque allí [en Sevilla] tuvieron las monjas una gran cruz a causa de un clérigo melancólico que las acusó a la Inquisición, y yo no padecí poco, porque me daban en rostro gentes principales el haber traído a Sevilla las monjas Descalzas, como si fueran herejes, y cuando me quería consolar con la madre Teresa, ella me afligía más porque reía mucho y gustaba del padecer. Decía: Ojalá, Padre, nos quemasen a todas por Cristo; mas no haya miedo que en cosa de la fe por la bondad de Dios falte ninguna de nosotras; antes morir mil muertes" (*Obras* t. III, 201). Se desconoce la identidad de este clérigo melancólico: "Hay que afirmar, sin lugar a dudas, la intervención de un sacerdote en todo este asunto inquisitorial [...] Ahora bien; creo que se puede establecer como conclusión definitiva, que este clérigo melancólico no fue Garcíálvarez, quien, como veremos, comienza a actuar ante la Inquisición contra las descalzas a partir e 1578" (Llamas Martínez 70).

Yo estaba con gran miedo, porque el inquisidor ordinario me había dicho no sé qué palabras, y también el arzobispo, don Cristóbal de Rojas, de una de las monjas [...] Halleme aquí con ella [Teresa de Jesús] con hartas angustias mías; y diciéndole finas palabras que un inquisidor me dijo, de donde colegí que la llevaban a la Inquisición, ella andaba con las manos frotándose las con gran alegría (cit. en Llamas Martínez 87).

Este relato de Gracián nos ofrece un ejemplo arquetípico para entender cómo los enfrentamientos con la Inquisición se utilizaron, tras la muerte de Teresa de Jesús, para apuntalar, de manera casi hiperbólica, su entereza y su fortaleza ante las adversidades. Aunque finalmente desde el Consejo de la Inquisición de Madrid pidieran que la investigación se centrara solo en Isabel de San Jerónimo (Llamas Martínez 82),¹⁷² la comunidad de Sevilla añadía a sus sobresaltados orígenes una acusación de iluminismo que la ponía en el punto de mira de la Inquisición, y que entorpecería aún más las relaciones con los calzados, con Juan Bautista Rubeo y con Cristóbal de Rojas, el arzobispo de Sevilla, que desde el comienzo se había mostrado reticente a dar la licencia para la fundación del convento.

Años después, en 1585, durante su estancia como priora en el convento de Lisboa, María de San José compone su *Libro de las recreaciones*, un texto de naturaleza híbrida, que deambula entre el diálogo espiritual, la biografía de Teresa de Jesús, la autobiografía y la crónica histórica de los orígenes del Carmelo descalzo. A través de esta multiplicidad de géneros, el *Libro de las recreaciones* va a quedar cohesionado por una intención común: la necesidad de recuperar los orígenes de la orden y de crear una memoria colectiva que acercase el legado de Teresa de Jesús a las sucesivas generaciones carmelitas: "se escribe esto para contar las virtudes de nuestras hermanas para que de ellas quede memoria y ejemplo a las que están por venir" (*Libro de las recreaciones* 225).¹⁷³ El libro plasma el esfuerzo hercúleo de la priora sevillana por construir una memoria histórica en unos años en los que el modelo rigorista de Doria intentaba dismantelar las *Constituciones* y el modo de vida

¹⁷² En una carta de dudosa fiabilidad, que nos ha llegado transmitida en las biografías de Juan de la Cruz, Teresa de Jesús escribía supuestamente en octubre o noviembre de 1574 a Inés de Jesús, priora de Medina del Campo, una carta en la que la advertía de las debilidades de Isabel de San Jerónimo: "Mi hija: mucho me pesa de la enfermedad que tiene la hermana Isabel. Ahí les envío al santo fray Juan de la Cruz, que le ha hecho Dios merced de darle gracia para echar los demonios de las personas que los tienen. Ahora acaba de sacar aquí en Ávila de una persona tres legiones de demonios. Temen en él tanta gracia acompañada de tanta humildad" (180). Isabel de San Jerónimo será también la protagonista del segundo proceso inquisitorial que vivirán las carmelitas de Sevilla.

¹⁷³ Gracián en su *Peregrinación de Anastasio* recuerda esta fidelidad de María de San José al espíritu teresiano: "La madre María de San José, que después fue fundadora de Lisboa, una de las mujeres de mayor pureza, santidad, espíritu, prudencia y discreción que después de la madre Teresa de Jesús he conocido en la orden, y la que más trabajos y contradicciones padeció por estar firme en que no se mudasen las leyes que su madre Teresa les dejó ordenadas" (*Obras* t. III, 201).

conventual implantados por Teresa de Jesús.¹⁷⁴ Gracias a la construcción discursiva desde "la autoconciencia y la autorepresentación" (de la Pascua Sánchez, "Escritura" 300) que María de San José lleva a cabo en las páginas de este libro, podemos completar esa difusa figura de la priora de Sevilla que se intuye en las cartas que le escribe Teresa de Jesús y esclarecer cuáles fueron las repercusiones reales que tuvieron todos los encuentros con la Inquisición para las carmelitas de Sevilla:

Poco después, recibimos una gran beata que estaba ya canonizada por toda la ciudad y por la importunidad de mucha gente principal se recibió. Era la pobre muy más santa en su opinión que en la del pueblo; y como en entrando le faltaron las alabanzas y comenzó el toque de la religión a hacer su oficio de descubrir los quilates que había en lo que ella parecía tanto relucir, hallose sin nada y comenzose a descontentar, y nosotras mucho más que ella; porque jamás hubo remedio de hacerla acomodar a cosa de religión; y por ser ya mujer de cuarenta años, de grande autoridad, y sabía dar a cada cosa su salida, unas veces se excusaba con que era enferma, y así ni quería comer de nuestras comidas, sacando que cada cosa era enferma e hinchaba, que pudiera leer a Galeno; otras decía que la costumbre y gran calor de la tierra la excusaba. Nuestra Madre [Teresa de Jesús], pareciéndole que el tiempo le iría enmendando y por no la apretar, mandaba la sobrellevásemos y daba licencia que a veces se confesase y hablase con los clérigos sus conocidos. Al fin ella, sin lo saber nuestra Madre, ni ninguna de la casa, concertó su ida, y estando seguras vinieron por ella, habiendo persuadido mucho a la otra novicia que se saliese tras ella. Comenzando algunos de los que la conocían a reprenderla y no la tener por santa como antes, por haberse salido, acordó remediarlo acusándonos a la Inquisición, diciéndonos teníamos cosas de alumbrados [...] Vinieron los Inquisidores a casa y averiguaron la verdad. No hubo más. Empero, como éramos extranjeras y no conocidas [...] y como vieron venir la Inquisición un día y otro, fue grande el daño que se nos siguió ("Novena recreación" 206).

El término beata utilizado en el contexto andaluz inevitablemente remitiría a los lectores de María de San José a los múltiples casos de beatas vinculadas al recogimiento y a los alumbrados que habían florecido en Andalucía y en otras zonas de España a lo largo del siglo XVI –el conocido caso de Llerena había tenido lugar en 1574 y el 10 de febrero de 1577 en un auto de fe en Sevilla, tres beatas habían sido castigadas públicamente por prácticas alumbradas (Weber, "María" 9)–. De este modo, la priora de Sevilla comenzaba inteligentemente el relato sobre las investigaciones inquisitoriales de su convento

¹⁷⁴ Como apunta Manero Sorolla: "la Recreación, que divide y nomina el *Libro*, se manifiesta a mi parecer –y creo que así ha de entenderse rectamente– como una declaración de principios de la priora de Lisboa; como la opción y defensa de un cierto Carmelo reformado, humanístico y tolerante, frente al rigorismo que se otea en el horizonte de la futura Contrarreforma descalza que cristalizará en la famosa Consulta de 1591, de tan penosas consecuencias para la descalcez femenina" ("*El libro*" 508). En la misma línea, María José de la Pascua Sánchez anota: "María de San José hace resaltar lo que de ruptura iconoclasta respecto a cierta representación de la mujer hay en el legado teresiano, perfilando la memoria de este al destacar no solo los hechos gloriosos, las experiencias místicas, sino muy especialmente, la relación de las descalzas con el mundo que las rodeaba, con los poderes religiosos del momento" ("La escritura" 298).

subvirtiendo las presunciones de María del Corro al asimilarla, gracias a ese término cargado de significación, a las heterodoxas prácticas de falsa santidad.¹⁷⁵ Hacia finales del siglo XVI, voces como *alumbrado* o *beata* habían sido reubicadas léxicamente y aludían, de manera muy general, a la hipocresía y el secretismo que se asociaba tanto a ciertos grupos sociales – moriscos y conversos – como a todos los movimientos espirituales marginales (Eliav-Feldom 36).¹⁷⁶ María de San José conseguía, desde la primera línea de esta narración, enmarcar a María del Corro entre la hipocresía – "unas veces se excusaba con que era enferma" –, la arrogancia – "de grande autoridad" – y el secretismo – "sin lo saber Nuestra Madre ni ninguna de la casa" – que latían bajo las palabras *beata* y *viuda*.¹⁷⁷ Más adelante, la priora de Sevilla sitúa estratégicamente parte de la responsabilidad del problema en Teresa de Jesús por haber permitido que María del Corro se confesase con clérigos de fuera de la comunidad: de esta manera, logra defender su inocencia ante un proceso inquisitorial que tuvo lugar bajo su propio mandato, pero también refuerza su posición de estricta obediencia ante la fundadora

¹⁷⁵ Aunque como anota Mary Elizabeth Perry, el control inquisitorial de las beatas en Andalucía no empezó a darse de manera exhaustiva hasta comienzos del siglo XVII (solo una beata es condenada en el siglo XVI frente a las 13 que aparecen en los registros de la Inquisición entre 1600 y 1650), debemos pensar que esa repentina regulación oficial derivó justamente de la progresiva vinculación de estas mujeres con prácticas espirituales heterodoxas (149; 157).

¹⁷⁶ La profesora Eliav-Feldom explora la percepción social del secretismo de los grupos espirituales marginales en la España del siglo XVI y concluye: "[A]s sixteenth century progressed, the Spanish Inquisition was finding it more difficult to distinguish clearly between various heterodox doctrines and associations, and was growing more wary of any belief not expressed in full public view and precisely according to post-Tridentine guidelines" (36). Andrew W. Keitt en su libro *Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain* (2005), rescata el siguiente testimonio de un manual de inquisidores conservado en la Biblioteca Nacional (Ms. 8660, f. 42r): "Otro género de gente hay... en estos tiempos que también pueden llamarse alumbrados, que son algunos hipócritas que fingiendo ser sanctos por que los tengan por tales, elevarse y arrobarse y revelaciones. Y aun parece que dan reglas para enseñarlo. Por ser cosa tan perjudicial y en tan grande descrédito de la virtud (que como la malicia humana está tan en su punto tiene Demonio algunos ministros desta intención) que convendría castigarlos con rigor" (cit. en Keitt 83).

¹⁷⁷ Las viudas fueron uno de los objetos centrales de la literatura moralística en los siglos XVI y XVII. Como refleja el tratado *Obligaciones de todos los estados* (1619) del agustino Juan de Soto: "hay viudas verdaderas y viudas de burlas" (133). La imagen de la viuda volcada en la oración, el recato y el recogimiento convivía con esta "viuda de burlas", que satirizó Quevedo en el cuarto *Sueño*, "El mundo por de dentro": "Oye; verás esta viuda, que por defuera tiene un cuerpo de responsos, cómo por de dentro tiene una ánima de aleluyas; las tocas negras y los pensamientos verdes. ¿Ves la escuridad del aposento y el estar cubiertos los rostros con el manto? Pues es porque así, como no las pueden ver, con hablar un poco gangoso, escupir y remedar sollozos, hacen un llanto casero y hechizo, teniendo los ojos hechos una yesca. ¿Quiéreslas consolar? Pues déjalas solas y bailarán en no habiendo con quien cumplir" (92). Para un estudio de la tratadística en torno la viudedad femenina en los Siglos de Oro y un acercamiento a esta imagen de fingimiento, hipocresía y lujuria en las viudas, ver: Stephanie Fink de Backer, *Widowhood in Early Modern Spain. Protectors, Proprietors and Patrons*. Brill, 2010, pp. 17-88.

de la orden.

La aparente irrelevancia del enfrentamiento con la Inquisición ("Vinieron los inquisidores a casa y averiguaron la verdad. No hubo más") desaparece por esa desoladora "idea de extranjería" (Manero Sorolla 56) que recorre toda la obra de María de San José, y que nos ayuda a entender uno de los muchos porqués que explican el fuerte nexo epistolar que se creó entre ella y Teresa de Jesús: Sevilla no era solo un lugar geográficamente remoto, sino también una tierra ignota espiritualmente, que durante los primeros años que siguen a la fundación impondrá en estas monjas castellanas un fuerte sentimiento de exilio y desamparo: "la reforma de la descalcez que [Teresa de Jesús] llevó a cabo [...] estaba pensada fundamentalmente para la espiritualidad religiosa de Castilla, no de otro reino de la península, y menos que ninguno para Andalucía" (Piñero Ramírez 150). María de San José va a dedicar la "Novena recreación" a relatar las vicisitudes de la fundación de Sevilla matizando y completando la narración que hace Teresa de Jesús en los capítulos 25 y 26 de las *Fundaciones*, donde los roces con la Inquisición, por cautela, se esquivan de forma deliberada:

Harto se les aguo el contento a las monjas con mi partida, que sintieron mucho, como habíamos estado aquel año juntas y pasado tantos trabajos, que –como he dicho– los más graves no pongo aquí; que, a lo que me parece, dejada la primera fundación de Ávila –que aquí no hay comparación–, ninguna me ha costado tanto como ésta, por ser trabajos, los más, interiores (*Fund.*, 26, 2).¹⁷⁸

Parece que María de San José se sentía legitimada para situar su voz al mismo nivel que la de Teresa de Jesús y para corregir, desde la privilegiada posición que le otorgaba conocer los hechos de primera mano, el relato de la fundadora de la orden. Esta voz con la que María de San José reclama su espacio como historiadora y protagonista de la reforma carmelita hubo de ser la evolución natural de una retórica que había ido configurando en sus cartas a Teresa de Jesús –hoy perdidas– y que ilumina los orígenes de esa conjunción de afectividad desbordada y choque de autoridades, que se percibe en las 64 cartas que conservamos de Teresa a la priora de Sevilla.

La comunicación entre Teresa de Jesús y María de San José se inicia, que sepamos, el 15 de junio de 1576 con una carta breve en la que, sin embargo, ya se atisba un particular

¹⁷⁸ Los dos capítulos de las *Fundaciones* dedicados a Sevilla no dejan de levantar ciertos interrogantes: aunque resulta comprensible que Teresa de Jesús decidiese omitir las intervenciones inquisitoriales, ¿por qué a penas aparece la figura de María de San José en el relato de la fundación sevillana? Y más aún, ¿por qué decide Teresa de Jesús dejar constancia de una velada defensa de Garcíalvarez y Beatriz de Jesús, el clérigo y la monja responsables del segundo proceso inquisitorial?

tono conversacional que va a caracterizar la correspondencia entre las dos monjas carmelitas en los años sucesivos. Teresa de Jesús había dejado el convento de Sevilla tan solo cinco meses después de las fuertes acusaciones levantadas por María del Corro en unos años en los que, recordemos, el *Libro de la Vida* andaba todavía en las manos del Santo Oficio. Este hecho, unido a la distancia espiritual y geográfica de Andalucía, va a imponer en todas las cartas dirigidas a María de San José cierta ansiedad comunicativa, una demanda constante de información que colapsa en ocasiones la fluidez del intercambio epistolar: "Por caridad la pido que me escriba por todas las vías que pudiere para que yo sepa siempre cómo están. No deje de escribir por Toledo, que yo avisaré a la priora las envíe con tiempo [...]" (Carta a María de San José, 15 de junio de 1576, 250); "Porque de nuestro padre lo sabrá todo, de eso no digo ahora nada, sino que la ruego por caridad tenga mucho cuidado de escribirme lo que pasa cuando nuestro padre no pudiere, y de darle mis cartas y recaudar las suyas (ya ve qué se pasa aun estando ahí de sobresaltos, ¿qué será estando tan lejos?) [...]" (Carta a María de San José, 7 de septiembre de 1576, 273) —a las alturas de septiembre de 1576, María de San José ya se había convertido en la responsable indiscutible de gestionar el flujo de información entre Sevilla y Castilla—.

A partir de las respuestas de Teresa de Jesús y conociendo el proceso inquisitorial que tuvo lugar en 1579, podemos intuir que desde 1576, María de San José había empezado a informar a Teresa de Jesús de ciertos desvíos espirituales que estaban teniendo lugar entre las descalzas de Sevilla (Llamas Martínez 139): "En lo de la oración de esas hermanas, escribo a nuestro padre [Gracián]; él se lo dirá. Cuando algo tuviere [Isabel de] San Jerónimo, escríbame a mí" (13 de octubre de 1576, 301).¹⁷⁹ Beatriz de la Madre de Dios y Margarita de la Concepción apoyadas por Garcíálvarez,¹⁸⁰ confesor de la comunidad, habían comenzado a abusar de la práctica de la oración mental y de las largas confesiones generales

¹⁷⁹ El 23 de octubre de 1576, le escribía a Gracián: "De la San Jerónimo será menester hacerla comer carne algunos días, y quitarla la oración y mandarla vuestra paternidad que no trate sino con él, o que me escriba, que tiene flaca la imaginación y lo que medita le parece que ve y oye; bien que algunas veces será verdad y lo ha sido, que es muy buena alma. De Beatriz me parece lo mismo, aunque eso que me escriben del tiempo de la profesión no me parece antojo, sino harto bien; ha menester ayunar poco. Mándelo vuestra paternidad a la priora [María de San José], y que no las deje tener oración a tiempos, sino ocupadas en otros oficios, porque no vengamos a más mal, y créame que es menester esto" (316-317).

¹⁸⁰ Antes de comenzar su narración de este proceso inquisitorial, Llamas Martínez describe a Garcíálvarez en los siguientes términos: "No tenía grandes valores personales, ni una formación doctrinal y espiritual completa, ni aun buena —como consta de la historia de este proceso—. Tampoco estaba dotado de una penetración ágil, para hacerse cargo de los posibles peligros que acechaban la vida conventual de sus hijas espirituales. Le faltaba por lo demás el valioso elemento de la experiencia" (138).

distorsionando la vida conventual y haciendo saltar las señales de alarma del alumbradismo y las monjas melancólicas. Aunque resulta comprensible la preocupación obsesiva de Teresa de Jesús ante tal situación, creo que esa constante ansiedad de información debe también su origen a dos factores que van a condicionar la retórica empleada por Teresa de Jesús en su comunicación con María de San José: por un lado, la flagrante autonomía que María de San José empezaba a mostrar en la gestión de lo que sucedía dentro de los muros de su propio convento (Weber, "Dear" 9); y por otro, ciertos desacuerdos afectivos entre ambas religiosas.¹⁸¹ En una carta fechada el 2 de julio de 1576, leemos:

Yo le digo que le pago bien la soledad que dice tiene de mí. Después de escrita la que va con esta, recibí las tuyas. Heme holgado tanto, que me enterneció y caído en gracia sus perdones. Con que me quiera tanto como la quiero yo, la perdono hecho y por hacer, que la más queja que tengo de ella ahora es lo poco que gustaba de estar conmigo, y bien veo no tiene la culpa [...] Y créame que la quiero mucho y que como yo vea esta voluntad, lo demás es niñería para hacer caso de ello; aunque allá, como había lo uno y lo otro, y yo la trataba como a hija de mí muy querida, hartó se me hacía de mal no ver tanta llaneza y amor. Mas con esta su carta, todo se me ha quitado cierto, y quédase la voluntad, que es peor no tener esa defensa para no ser tanta (253).¹⁸²

La falta de llaneza a la que alude Teresa de Jesús va a estar ligada a ese choque de autoridades que mencionaba líneas más arriba. La fundadora carmelita teme que María de San José se sienta autorizada a traspasar los límites permitidos ante los confesores y los superiores de la orden y le recuerda constantemente la necesidad de mantener un discurso veraz y legítimo ante su confesor: cuando algunos años antes de que estallase el segundo conflicto con la Inquisición, el confesor Garcíálvarez quería llevar al convento de Sevilla a una de sus primas melancólicas, Teresa de Jesús escribirá a María de San José en varias ocasiones para tratar de este asunto: "En lo de las primas de Garcíálvarez, no sé si se le

¹⁸¹ La sujeción y obediencia de las prioras era esencial en el ideario teresiano. A Ana de Jesús, el 30 de mayo de 1582, le escribe: "Mas allá se dan tan buena maña a no obedecer, que no me ha dado poca pena esto postrero por lo mal que ha de parecer en toda la orden y aun por la costumbre que puede quedar en tener libertad las prioras, que tampoco le faltarían disculpas" (875).

¹⁸² De manera muy similar, el 13 de octubre de 1576, le escribe: "Acá [Toledo] dicen que quiero más a las de esa casa que a ningunas, y cierto que no sé qué lo hace, que yo las cobré mucho amor, y así no me espanto que vuestra reverencia me le tenga, que siempre se le tuve, aunque me es regalo oírlo. Ya no hay que hablar en lo pasado, que creo que no era en su mano, cierto" (301). En enero de 1577, Teresa de Jesús continua, desde esa retórica de la afectividad, recordando las desavenencias con María de San José en los comienzos de su relación: "En el sobrescrito de su carta vi que decía que está mejor después que se sangró; si está sin calentura es lo que quiero saber. Harto me holgué con su carta y mucho más me holgara de verla; en especial me diera particular contento ahora, que me parece fuéramos muy amigas, que pocas hay con quien yo gustara de tratar hartas cosas, porque cierto es a mi gusto; y así me alegro mucho entender en sus cartas que se ha entendido, porque si Dios fuese servido nos tornásemos a ver no sería boba, que ya tendrá entendido lo que la quiero, y así siento su mal muy tiernamente" (3 de enero de 1577, 385).

acuerda que me dijeron que la una había estado tan en extremo melancólica, que había perdido el juicio; no creo es la doña Constanza. Trátelo con llaneza" (9 de septiembre de 1576, 278); "La sobrina o prima de Garcíálvarez, cierto es la que le dije, a mi parecer Caballar me lo dijo. No creo es la doña Clemencia [Constancia del Río], sino la otra. Con llaneza lo puede decir a Garcíálvarez, que le han dicho ha tenido gran melancolía; a mí, loca me dijo claramente, que por eso no hablé yo más, a todo mi parecer, y creo no me engaño" (7 de septiembre de 1576, 275).¹⁸³ Como bien ha sabido ver Alison Weber, María de San José se había criado en un ambiente aristocrático y pertenecía a una clase social muy superior a la de Teresa de Jesús, lo que dificultará la obediencia en los momentos conflictivos (Weber, "Dear" 16). Teresa de Jesús, consciente de las dificultades que podía traer consigo esta falta de sujeción de María de San José en un lugar tan remoto como Sevilla, recurrirá en su correspondencia a una polifonía de modos discursivos para recordarle a María de San José la irrelevancia de su erudición y de su posición social dentro del universo carmelita y así reforzar, desde el humor y la ironía, su autoridad como fundadora:

¡Oh, qué vana estará ella ahora con ser medio provinciala! Y ¡qué en gracia me cayó cómo dice con tanto desdén: "ahí envían esas coplas las hermanas"!, y será ella la trazadora de todo. No creo será malo, pues como dice no hay allá quien la diga nada, que, para que no se desvanezca, se lo diga yo de acá. Al menos no quiere decir necedad, ni hacer, que bien se le parece. Plega a Dios que vaya siempre el intento en su servicio, que no es esto muy malo. Riéndome estoy de verme cargada de cartas y qué despacio me pongo a escribir cosas impertinentes (9 de enero de 1577, 390).¹⁸⁴

En 1577, Gracián se había ausentado de Sevilla y había dejado a María de San José con potestad para lidiar con la dificultosa reforma del convento de carmelitas calzadas de Paterna, a cincuenta kilómetros de Sevilla. La multiplicidad discursiva de las cartas dirigidas a María de San José es la consecuencia directa, como ocurría con Jerónimo Gracián, de la

¹⁸³ El 19 de noviembre de 1576, ante una carta que María de San José había enviado a Ambrosio Mariano, Teresa le reprehende: "Antes que se me olvide. Muy buena venía la del padre Mariano si no trajera aquel latín. Dios libre a todas mis hijas de presumir de latinas. Nunca más le acaezca ni lo consienta. Harto más quiero que presuman de parecer simples, que es muy de santas, que no tan retóricas. Eso gana en enviarme cartas abiertas" (340). Teresa de Jesús insiste en que María de San José no rompa el patrón de humildad retórica que le exigía a sus monjas. Estos consejos se oponen diametralmente a los que, por las mismas fechas, le da a Gracián: "El tiempo le quitará a vuestra paternidad un poco de la llaneza que tiene, que cierto entiendo es de santo; mas, como el demonio no quiere que todos sean santos, las que son ruines y maliciosas, como yo, querrían quitar ocasiones" (18 de diciembre de 1576, 372).

¹⁸⁴ El 11 de julio de 1577 ante el envío de unos cocos desde Sevilla, Teresa de Jesús le escribe a María de San José: "Dios pague a vuestra reverencia tanto regalo como me hace (débase de soñar alguna reina), y enviar el porte. Por caridad que mire mucho por sí y se regale, que en eso lo recibiré yo" (452).

contradictoria posición de autoridad en la que Teresa de Jesús se encuentra en su relación con María de San José: su experiencia –Teresa es treinta años mayor que María– y su papel de fundadora le otorgan una autoridad que se ve contrarrestada por la erudición y los orígenes aristocráticos de María de San José. Aunque Teresa le recuerde a María de San José, con ese tono entre el desdén y la complicidad, que no debe dejarse seducir por el papel que temporalmente Gracián le ha permitido ocupar, también sabe que la priora de Sevilla es su mejor aliada, y el único apoyo del que dispone para prevenir conflictos en la reforma del convento de Paterna: "Lea esa carta para Paterna, y si no va bien enmiéndelo como superiora de aquella casa. Yo le doy la ventaja de que acertará mejor lo que conviene. Dios le pague lo que hace con ellas –hablando ahora en veras– que hartó me consuela. Lástima es que no sé acabar" (9 de enero de 1577, 392).

Una vez asumida esta ambivalente posición de María de San José, Teresa de Jesús tratará de encontrar un lenguaje que le permita llevar a cabo, desde la afectividad, el adoctrinamiento de la priora de Sevilla para inculcar en ella sus ideales sobre la gestión y dirección de los conventos. Desde los inicios de la correspondencia con María de San José, vemos que esta retórica de la afectividad va a quedar reforzada por una necesidad de asegurar la verdad, que lleva a Teresa de Jesús a incluir incisos en el discurso –"Y *créame* que la quiero mucho" (2 de julio de 1576, 255)– para subrayar su uso emocional del lenguaje: "Sepa que me dan a veces deseo de verla, que parece que no tengo otra cosa en qué entender; *esto es verdad* (7 de septiembre de 1576, 273); "Yo le digo de verdad que me hacen tanto consuelo sus cartas, que como leí una y no pensé que había más, cuando hallé la otra, me le dio como si no hubiera visto ninguna, de manera que yo me espanté de mí" (9 de septiembre de 1576, 278). Teresa parece tomar conciencia de que su retórica epistolar se debate entre la intimidad, el secretismo, la manipulación de la información y los desvíos retóricos, pero que también, aspira a la sinceridad y la revelación; a esa obsesión por transmitir un discurso veraz, que aparece también en el *Libro de la Vida*. Sus cartas están repletas de estas fisuras expresivas, que parecen alejarse de la construcción autorial que despliega Teresa de Jesús en sus misivas para recordarle a sus corresponsales que, tras la sobre-elaboración retórica impuesta por un medio comunicativo adverso, late una responsabilidad con la verdad (Loueen Dunn 202-203).

Las cartas escritas alrededor del proceso inquisitorial que tuvo lugar en 1578 dan buena cuenta del empeño continuado de Teresa de Jesús para conseguir, desde la lejana Castilla, que María de San José, sin sobrepasar públicamente su espacio legítimo de autoridad ante Garcíálvarez, el confesor de la comunidad, lograra controlar a las monjas disidentes que

estaban alterando la vida de la comunidad. El 9 de septiembre de 1576, leemos la primera advertencia de Teresa de Jesús hacia Garcíálvarez:

¡Oh, lo que nos ha caído en gracia la carta de las mis hijas! Yo le digo que viene extremada. Encomiéndemelas mucho, que por escribir a nuestro buen Garcíálvarez hartó me huelgo que sea de ese humor. Con todo anden recatadas, que es tan perfecto que quizá lo que pensamos le hace devoción, le escandalizará. No es tierra esa de mucha llaneza (279).

El origen de los desacuerdos con Garcíálvarez tuvo como punto de partida sus intromisiones en la gestión de las prácticas confesionales de las carmelitas de Sevilla –recordemos que según el relato de María de San José en el *Libro de las Recreaciones*, la causa última de las acusaciones de María del Corro habrían sido sus confesiones con clérigos de fuera de la comunidad así que es lógico que Teresa de Jesús no quisiese exponer a unas monjas ya traumatizadas a otro posible choque con la Inquisición–:

Espantada me tiene tan gran desatino de querer que el confesor traiga el que él quisiere. ¡Buena costumbre sería! Como no he visto el papel de nuestro padre [Gracián], no puedo decir nada, que pensado he escribir a Garcíálvarez y pedirle que, cuando hubiere de comunicar algo, se deje de maestros de espíritu y busque grandes letrados, que estos me han sacado de grandes trabajos (Carta del 26 de noviembre de 1576, 345).¹⁸⁵

Después de esta carta de 1576, hay cierto silencio en torno a la figura de Garcíálvarez, pero empiezan a aparecer en las cartas los nombres de Margarita de la Concepción y Beatriz de Jesús, las dos monjas que desatarán el proceso inquisitorial. Gracias a una carta escrita en 1577, vemos que Isabel de San Francisco, a quien Teresa había enviado como priora al convento reformado de Paterna y que había estado implicada en el proceso de 1576, mostraba también por esas fechas ciertos indicios de desequilibrios psíquicos que preocupaban a Teresa:

¹⁸⁵ Este "papel de nuestro padre", según señala Tomás Álvarez, contenía los comentarios de Gracián sobre la actitud de Garcíálvarez. Nos ha llegado transcrito parcialmente en las *Memorias Historiales* de Andrés de la Encarnación: "Dígale vuestra reverencia de mi parte [a Garcíálvarez] que con acuerdo de los más graves y doctos de Castilla, tenemos yo y la madre Teresa de Jesús mandado que en cada monasterio se trate con cuatro o cinco que nombramos y, fuera de aquellos que no consientan las prioras que allí traten ni confiesen otros [...] Esto de ser contados y mirados los que confiesan no es cosa nueva, pues el Concilio Tridentino, por gran cosa, tres veces en el año les da a escoger; y entre nosotros (ya que frailes no confesamos a nuestras descalzas porque huimos del trato con mujeres), es menester que los prelados miren mucho quién son los que las confiesan" (vol. II, 72). En la carta del 3 de enero de 1577 a María de San José, Teresa de Jesús vuelve a aludir a él: "Di a una hermana el papel de nuestro padre, el que escribió para lo de Garcíálvarez, para trasladarle, porque es buenísimo para cada casa y para Ávila; parece que el demonio le ha desaparecido. Envieme en todo caso otro como él, de buena letra, y no se le olvide" (386).

No sé si hicimos mal en que saliese de nosotras [Isabel de San Francisco]. Plega a Dios que suceda en bien. Mire, si hallaran el papel que la priora las otras, qué cosa fuera. Dios le perdone a quien la manda escribir. Nuestro padre [Jerónimo Gracián] quisiera la escribiera, con rigor en ese caso. Lea esa carta que la escribo, y si le pareciere envíesela. Hágelo en extremo bien en no consentir que hablen con nadie. De Beas me escribe la priora que solos los pecados tratan con uno, y se confiesan todas y en media hora; y me dice que así habían de hacer en todos cabos, y andan consoladísimas y con gran amor con la priora, como lo tratan con ella. Podrá vuestra reverencia decir que, pues en este caso tengo alguna experiencia, que para qué han de buscar los que quizá no tienen tanta, sino escribirme, y en esa tierra conviene más que en ninguna. Y a [Isabel de] San Francisco haga que dé carne a esa en saliendo cuaresma y no la deje ayunar. Quisiera saber qué es esto que dice que le hace Dios tanta fuerza, que no se declara. Mire el trabajo andar ahora con esos llantos delante de las otras, y que la vean escribir a cada paso. Procure eso que escribió, y enviármelo; y quítela la esperanza de que ha de tratar con nadie sino con nuestro padre [Jerónimo Gracián], que la han destruido. Entienda que ahí se entiende aún menos de lo que vuestra reverencia piensa este lenguaje; aunque siendo en confesión y con el padre [Diego de] Acosta, no puede venir daño; mas yo sé bien que a ella menos que a nadie conviene (Carta a María de San José, 1-2 de marzo de 1577, 426-427).

Un año después, la situación no se había remediado y Teresa de Jesús vuelve a escribir a María de San José tratando de gestionar la situación:

Antes que se me olvide: no estoy bien en que esas hermanas escriban las cosas de oración, porque hay muchos inconvenientes que quisiera decirlos. Sepa que aunque no sea sino gastar tiempo y que es estorbo para andar el alma con libertad, y aun se pueden figurar hartas cosas. Si me acuerdo, yo lo diré a nuestro padre [Jerónimo Gracián]; y si no, dígaselo ella. Si son cosas de tomo, nunca se olvidan; y si se olvidan, ya no hay para qué las decir. [...] Cuando es cosa de escrúpulo, dígalo a vuestra reverencia, que yo la tengo por tal que si la dan crédito, Dios le dará luz para guiarlas. Porque entiendo los inconvenientes que hay en andar pensando en qué han de escribir y lo que las puede poner el demonio, pongo tanto en esto. Si es cosa muy grave, vuestra reverencia lo puede escribir aun sin que lo sepan (28 de marzo de 1578, 507).

Holgádome he que mande nuestro padre [Jerónimo Gracián] que coman carne las dos de la mucha oración. Sepa, mi hija, que me ha dado tema, que si estuvieran cabe mí no tuvieran tanta baraúnda de cosas. El ser muchas me hace dudar, y aunque algunas sean ciertas tendré por acertado que se haga poco caso de ellas y que ni vuestra reverencia ni nuestro padre [Jerónimo Gracián] hagan mucho caso, antes se les deshaga; y cuando sea verdad, no se pierde en esto [...] Ahora se me ofrece que no es bien que yo responda a Garciálvarez hasta que me avise si sabe algo de estas cosas, para que le escriba al propósito, sino déle un gran recaudo mío y que me holgué con su carta y que yo responderé (4 de junio de 1578, 534).

Pese a la fuerte oposición que Teresa había mostrado en que las monjas dejaran testimonio escrito de sus cosas de oración, María de San José en colaboración con Gracián parece haber impuesto su propio criterio y haber requerido a algunas de las monjas sevillanas que documentasen sus visiones. Será a partir de este momento cuando se empieza a observar en la correspondencia con María de San José un choque frontal entre las opiniones de la

priora de Sevilla y la fundadora carmelita para poner orden en la ajetreada atmósfera espiritual del convento sevillano. A partir de la carta del 4 de junio, podemos intuir que María de San José había dejado caer el nombre de Garcíálvarez, pero Teresa rehúye la idea de implicar al confesor en la crisis conventual:

Por amor de Nuestro Señor la pido, hija, que sufra y calle y no traten de que echen de ahí ese padre [Garcíálvarez] por más trabajos y pesadumbres que con él tengan, como no sea cosa que llegue a ofensa de Dios. Porque no puedo sufrir que nos mostremos desagradecidas con quien nos ha hecho bien. [...] Bien veo que no es perfección en mí esto que tengo de ser agradecida; debe ser natural, que con una sardina que me den, me sobornarán (Carta a María de San José, principios de septiembre de 1578, 560).

¿De dónde nacía la incredulidad de Teresa de Jesús ante las informaciones que le enviaba María de San José desde Sevilla? Más allá del miedo a otro posible escándalo en Sevilla, el descontento con la actitud de María de San José y cierto agradecimiento a la ayuda que en los inicios de la fundación les había prestado Garcíálvarez, puede que haya más motivos que expliquen la actitud de Teresa de Jesús. A lo largo de 1577, María de San José se había decidido a comprar otra casa a la que trasladar el convento sin consultarle a Teresa y sin haber saldado la deuda que había contraído con Lorenzo de Cepeda para comprar el convento originario de Sevilla:

Yo no acabo de entender con qué dineros quieren comprar otra casa, que aun no me acuerdo si está pagada esa, que me parece me dijo que ya estaba quitado el censo [...] Si tiene tantos dineros, no se olvide de los que se deben a mi hermano, que paga quinientos ducados de censo por una heredad que compró, y sería lo hartito socorro aun siquiera doscientos ducados, que de las Indias no le trajeron nada (Carta a María de San José, 10 de diciembre de 1577, 477).

Una carta escrita a Gracián el 4 de octubre de 1579 demuestra que, efectivamente, Teresa había entendido la compra de la casa como un desafiante acto de autonomía económica, que desembocará en una desconfianza creciente hacia la priora de Sevilla:

A usadas que si tuvieran estas hermanas [Salamanca] la [casa] de Sevilla, que les pareciera estaban en un cielo. Con harta pena me tiene el desatino de aquella priora [María de San José], y mucho ha perdido conmigo el crédito. Temo que el demonio ha comenzado por aquella casa y que la quiere destruir del todo. [...] veo una rapacería en aquella casa que no lo puedo sufrir, y esta priora es más sagaz que pide su estado, y así he miedo nos trae engañadas y que, como yo la decía allá, que nunca conmigo anduvo llana. Mucho tiene de andaluz. Yo le digo que pasé hartito allí con ella. Como ha escríto me muchas veces con gran arrepentimiento, pensé que estaba enmendada, pues se conocía. Poner a las pobres monjas en que la casa es tan mala, basta para que la opinión las enferme. Cartas le he escrito terribles, y no es más que dar en un acero. Véalo vuestra paternidad por esa que me

escribe ahora el padre Nicolao (643).

Como señaló Llamas Martínez, los abusos de Garcíálvarez "tenían como centro la práctica de la confesión" (148), un terreno vetado a la autoridad de la priora y que, sin embargo, María de San José decidió traspasar cortando los encuentros confesionales de Garcíálvarez con las dos monjas conflictivas y desatando así el proceso inquisitorial. La sucesión de los hechos que siguen nos la relata María de San José en el *Libro de las recreaciones*, donde se detiene a analizar los comportamientos de Garcíálvarez, tratando de dar forma, de nuevo, a una particular construcción de los orígenes de la orden para reivindicar la autenticidad del legado teresiano, salvaguardar su reputación y reiterar su humildad desde el lugar marginal al que había sido relegada después de la muerte de la fundadora:

Y con el convento de los frailes, como eran hombres, hubiéronse con tiento con ellos, mas nosotras pobres, como en mujeres, cargó toda la furia. A este tiempo ya nuestra Madre no estaba en Sevilla y había más de dos años que se había ido, y dejádonos un confesor clérigo [Garcíálvarez], siervo de Dios, aunque ignorante, confuso y sin letras ni experiencia. Había el demonio a este tiempo dispuesto a este clérigo y hecho de él otra segunda beata para lo que pretendía, que por causa que le comencé a ir a la mano en algunas cosas en que se entremetía y singularidades que hacía con dos hermanas, tomando achaque para estarse desde la mañana hasta la noche con ellas, a veces juntas, a veces cada una de por sí en el confesonario, diciendo que era necesario para unas confesiones generales que hacían, y que esto no podían hacer ellas cada una y cuando que él las llamase sin pedirme licencia. Duraron estas confesiones tres o cuatro meses, y queriendo yo quitar tal exceso, se iba a todos los conventos de Sevilla tomando pareceres si la priora se podía entremeter en las confesiones, y según informaba, le daban firmas, y con cada una venía más libre, desbaratándolo todo y descomponiéndome la casa, liberando a las monjas de la obediencia. Viéndome así, di parte a nuestra Madre para que lo remediasse; decíame que sufriese y disimulase, que no era tiempo para más, pues había dado el Señor licencia a los demonios para que nos atormentasen y afligiesen, y así era, porque este clérigo iba a cuantas personas doctas había en Sevilla que él sabía que yo podía llamar para informarme, y decíales que era tan sutil, y tenía tales razones, que los persuadiría cuanto quisiese, y con esto venían armados a no me creer, y tenía puestos tales lazos y redes, que no hallaba quien me creyese. Decíales que me hiciesen tales preguntas cogiéndome descuidada, y así no hallaba con quién confesarme con llaneza ("Novena Recreación" 212).

María de San José vuelve a recurrir aquí al patrón que había utilizado para describir los altercados con María del Corro: por un lado, toda la culpa del proceso recae en los excesos de Garcíálvarez, a quien ubica también bajo las coordenadas de hipocresía y falsedad que imponía el término beata y, por otro, vuelve a hacer a Teresa de Jesús parcialmente responsable del proceso inquisitorial logrando así reivindicar su inocencia y reforzar su

obediencia ante la fundadora.¹⁸⁶ A partir de aquí, los hechos se precipitarán: María de San José, aconsejada por los padres Nicolás Doria y Pedro Fernández, despide a Garcíálvarez y el provincial del Carmen, Diego de Cárdenas, se sitúa al frente de un proceso inquisitorial, cuyas consecuencias serán desastrosas (Llamas Martínez 157).¹⁸⁷ María de San José, depuesta, incomunicada y sustituida en sus labores de priora por Beatriz de Jesús –en abril de 1579, Teresa dirá a Gracián : "[...] si vuestra reverencia sale con que la priora de Sevilla se torne a su puesto, haré lo mismo, porque cierto conviene. Y si no ella, Isabel de San Francisco, porque la que está [Beatriz de la Madre de Dios] es cosa de burla y para destruir la casa" (599)–; el propio Gracián, recluido en Alcalá de Henares y privado de correspondencia –nada más ser liberado de Alcalá, le escribirá Teresa: "Es para mi padre Pablo en la cueva de Elías" (21 de abril de 1579, 601)–, y las cartas de Teresa de Jesús, en manos de Diego de Cárdenas para ser incluidas en los memoriales acusatorios del proceso inquisitorial –"Ya sabrá vuestra paternidad –le escribe a Hernando de Pantoja– cómo la han quitado el oficio y puesto una de las que han entrado ahí, y otras muchas persecuciones que han pasado, hasta hacerles dar las cartas que yo las he escrito, que están ya en poder del nuncio" (Carta a Hernando de Pantoja, 31 de enero de 1579, 588)–.

En abril de 1579, Ángel de Salazar es nombrado nuevo vicario general de las carmelitas descalzas y tres meses después, María de San José es repuesta en su cargo de priora. Será justamente en estos meses de incertidumbre, cuando tendrá lugar el más interesante de los intercambios epistolares de este período: Teresa de Jesús, que había desconfiado desde un primer momento de las advertencias de María de San José sobre

¹⁸⁶ La actitud de María de San José parece comprensible si tenemos en cuenta que en julio de 1580, cuando ya se ha dado por finalizado el drama sevillano, ambas mujeres siguen teniendo claros desarreglos sobre la actitud de Garcíálvarez y la manera de proceder con Beatriz de Jesús: "Lo que les parece muy bien de que condena a Garcíálvarez, me parece a mí muy mal y creería yo poco lo que me dijese de él, porque le tengo por de buena conciencia y siempre he creído que ella le traía tonto. Aunque no sea como deseamos, me he holgado hartó. Grandes oraciones se han hecho por acá por ella; quizás el Señor ha habido misericordia. Yo he estado bien penada después que vi los papeles cómo la dejaban comulgar. Yo le digo, madre, que no es razón se queden sin castigo cosas semejantes, y que la cárcel perpetua que ella dice que estaba ya determinado por acá, que era bien que no saliese de ella" (4 de julio de 1580, 710).

¹⁸⁷ Así narra María de San José lo sucedido: "Al fin, por habérmelo con tanta fuerza mandado estos dos padres [Nicolás Doria y Pedro Fernández], lo despedí; pero, fue a tiempo que luego llegó el Provincial del Carmen [Diego de Cárdenas] que venía con la visita que he dicho, a quien el clérigo [Garcíálvarez] acudió y viendo la buena ayuda que le podía hacer, le dio una patente con muchos poderes para confesar las monjas, aunque yo no quisiese, y hacer y deshacer; y así, engañando a estas dos hermanas [Beatriz de Jesús y Margarita de la Concepción] que he dicho, si ya no lo estaban, era la una lega y la otra una simplicilla a quien la novicia que se había salido [María del Corro] había persuadido para que se saliese con ella y fuese testigo de lo que tenía pensado decir contra nosotras" ("Novena Recreación", 115).

Garcíálvarez, se encuentra ahora en la difícil tesitura de tener que confortar a las monjas sevillanas y aceptar ante María de San José que su postura había sido errónea. Si nos acercamos al tríptico de cartas que Teresa de Jesús escribe en estos meses de 1579 a sus principales corresponsales en Sevilla, vemos claramente cómo, lejos de la "tendencia vulgarista muy patente en el abandono de la expresión" (Castro 76) que durante años se ha atribuido a la prosa de Teresa de Jesús, sabe la madre carmelita cómo disponer de sus herramientas retóricas para revestir su mensaje de un lenguaje que se adapte, con exactitud milimétrica, a los condicionantes que rodean siempre la composición y el envío de la carta.

Desde Ávila, Teresa de Jesús escribirá tres cartas: una a Hernando de Pantoja, prior de la Cartuja de las Cuevas de Sevilla y fiel amigo de las carmelitas sevillanas; otra, a la comunidad de carmelitas de Sevilla y una tercera dirigida conjuntamente a María de San José e Isabel de San Jerónimo. En la carta a Hernando de Pantoja (31 de enero de 1579), Teresa de Jesús va a jugar con las posibilidades enunciativas que impone un destinatario único y optará por un estilo directo y conciso, abierto al diálogo con la intención de presentar ante su aliado corresponsal un panorama general de lo ocurrido:¹⁸⁸

¿Qué le parece a vuestra paternidad la manera que anda aquella casa del glorioso San José y cuáles han tratado y tratan a aquellas sus hijas, sobre lo que ha mucho tiempo que padecen trabajos espirituales y desconsuelos con quien las había de consolar? [...] Las pobres han estado bien faltas de quien las aconseje, que los letrados de acá están espantados de las cosas que las han hecho hacer con miedo de descomuniones. Yo le tengo de que han embarazado hartó sus almas. Debe ser sin entenderse porque cosas venían en el proceso (de sus dichos) que son grandísima falsedad, porque estaba yo presente y nunca tal pasó. Mas no me espanto las hiciesen desatinar, porque hubo monja que la tenían seis horas en escrutinio, y alguna de poco entendimiento firmaría todo lo que ellos quisiesen (587-88).

Como vemos en este fragmento, Teresa de Jesús trata en todo momento de proteger la inocencia de sus monjas y la suya propia –en el párrafo siguiente escribirá: "el glorioso San José ha de sacar en limpio la verdad y lo que son esas monjas que de acá fueron, que las de allá no las conozco" (588)–, al tiempo que intenta crear una suerte de empatía afectiva con Hernando de Pantoja. Sin embargo, cuando Teresa de Jesús escribe ese mismo día a la comunidad de descalzas de Sevilla, el destinatario múltiple se convierte en una suerte de audiencia literaria, que lleva a la fundadora carmelita a maquillar el sentido utilitario de las

¹⁸⁸ Previamente, Teresa de Jesús ha dejado constancia ante su destinatario de que su mensaje es un discurso velado, en el que no puede aspirar a la sinceridad de la comunicación oral: "Harto gran consuelo fuera para mí poder yo hablar a vuestra paternidad claro; mas, como es por papel, no oso y si no fuera mensajero tan cierto, aun esto no dijera" (587).

palabras para imponerse ostentando su dominio del lenguaje. El lenguaje de esta carta se desvía hacia lo poético y nos revela la autoconciencia que Teresa de Jesús posee de la funcionalidad de sus distintas voces autoriales. La intención ya no es constatar lo sucedido, sino, a través de la palabra escrita, fortalecer a sus hijas frente a la adversidad recurriendo a la analogía del sufrimiento de Cristo, que les era familiar gracias a la *imitatio Christi* de las prácticas de oración: "Sepan que nunca tanto las amé como ahora, ni ellas jamás tanto han tenido que servir a Nuestro Señor como ahora, que las hace tan gran merced que puedan gustar algo de su cruz con algún desamparo del mucho que Su Majestad tuvo en ella" (590). Las metáforas, las citas de autoridad, las repeticiones y las comparaciones, inexistentes en la carta al prior de las Cuevas, se adueñan de la carta al convento de Sevilla:

[...] en lugar de darme pena me dio un gozo interior grandísimo de ver que, sin haber pasado la mar, ha querido Nuestro Señor descubrirles unas minas de tesoros eternos con que, espero en Su Majestad, han de quedar muy ricas y repartir con las que acá estamos [...] Ánimo, ánimo, hijas mías. Acuérdense que no da Dios a ninguno más trabajos de los que puede sufrir y que está Su Majestad con los atribulados [...] Oración, oración, hermanas mías, y resplandezca ahora la humildad y obediencia [...] si se ayudan el buen Jesús las ayudará, que aunque duerme en la mar, cuando crece la tormenta hace parar los vientos [...] Procuren estar alegres y considerar que, bien mirado, todo es poco lo que se padece por tan buen Dios y por quien tanto pasó por nosotras, que aún no han llegado a verter sangre por Él. Entre sus hermanas están y no en Argel. Dejen hacer a su esposo y verán cómo antes de mucho se tragará el mar a los que nos hacen la guerra, como hizo al rey Faraón, y dejará libre su pueblo y a todos con deseo de tornar a padecer, según se hallarán con ganancia de lo pasado (590-591).

En la posdata, Teresa de Jesús se posiciona fuertemente del lado de sus monjas al comunicarles que su mensaje para Garcíálvarez sobrepasa los límites legítimos del discurso escrito –dejando una vez más constancia del abismo que media entre las consecuencias de la comunicación oral y la comunicación escrita–: "Al señor Garcíálvarez quisiera harto más hablar que escribir; y porque no puedo decir lo que querría por letra, no escribo a su merced" (592).

Cuando en mayo de ese mismo año, se empiezan a dejar atrás los terribles sucesos del Carmelo sevillano y Teresa escribe a María de San José e Isabel de San Jerónimo, vicaria de la comunidad, mantiene el tono artificioso, hasta repite ciertas expresiones pese a que han pasado cinco meses desde que escribiera al Carmelo de Sevilla –"Oración, hermanas, oración por ella, que también cayeron muchos santos y lo volvieron a ser" (607)–, pero ahora el nuevo mensaje que debe transmitir –dar a ambas hermanas una serie de directrices para gestionar lo acaecido– y el destinatario, aunque múltiple, menos difuso que en la carta anterior, hacen que nos encontremos con un yo textual que camina inestable por la vaga

frontera que separa las voces pública y privada de la fundadora carmelita. Teresa de Jesús se veía en la complicada tesitura de tener que encontrar un lenguaje que le permitiera dar la razón a María de San José sin que su autoridad como fundadora se viese minada:

En extremo se me ha doblado el amor que las tenía, aunque era harto, y a vuestra reverencia porque ha sido la que más ha padecido; mas sepan cierto que, cuando supe que la habían quitado voz y lugar y el oficio, que me dio particular consuelo; porque, aunque veo que mi hija Josefa [María de San José] es harto ruin, tengo entendido que teme a Dios y que no habría hecho cosa contra Su Majestad que mereciese tal castigo (605).

En las cartas en las que Teresa de Jesús alaba el buen proceder de María de San José, siempre lo hace desplegando al mismo tiempo todo el potencial de sus herramientas retóricas para crear una suerte de escudo de protección, que no abriese nuevos espacios en los que María de San José pudiera sentirse legitimada a imponer su autoridad.¹⁸⁹ En esta carta, a través del humor, la ironía y el uso del apelativo afectivo Josefa, Teresa de Jesús consigue configurar un tono enunciativo en el que subraya la complicidad con su destinataria –al recurrir a un lenguaje irónico, está asumiendo que María de San José va a aceptar y comprender ese pacto comunicativo (Pérez González, "Yo me" 161)– y logra distanciarse del problema celebrando la actitud de la priora de Sevilla durante los meses de conflicto, pero sin tener que disculparse abiertamente.¹⁹⁰ Según avanza la carta, sin embargo, Teresa de Jesús irá modificando su lenguaje para situarse en una clara posición de superioridad, que le ayude a imponer, desde la distancia, su modo de proceder ante las monjas sevillanas. La intencionalidad que late bajo estas oscilaciones enunciativas es, una vez más, el empeño por la supervivencia y el bienestar de la Reforma: Teresa de Jesús quiere silenciar cuanto antes el conflicto del convento sevillano y, para ello, opta por justificar las acciones de Beatriz de la Madre de Dios atribuyéndolas a la acción del demonio:

¹⁸⁹ Algo similar observamos en una carta fechada a finales de diciembre de 1579: "Él haga a vuestra reverencia tan santa como yo le suplico, y me la guarde, que, por ruin que es, quisiera tener algunas como ella, que no sé qué me haga si ahora se funda, que no hallo ninguna para priora, aunque las debe haber, sino como no están experimentadas y veo lo que aquí ha pasado, hame puesto mucho temor, que con buenas intenciones nos coge el demonio para hacer su hecho, y así es menester andar siempre con temor y asidas de Dios y fiar poco de nuestros entendimientos porque, por buenos que sean, si esto no hay, nos dejará Dios para errar en lo que más pensamos que acertamos" (660).

¹⁹⁰ Este mismo tono humorístico se recupera en la posdata: "A la hermana Beatriz de la Madre de Dios me encomiendo y que me he holgado mucho de que esté ya sin trabajo (que en una carta que recibí suya me decía cuán grande se le daba ese oficio)" (611). En relación al uso de la ironía en esta carta, Alison Weber apunta: "But why use humor at all in these sad circumstances? Perhaps this was Teresa's way of giving María a lesson in humility, and perhaps a way of getting her attention. As sympathetic as she may have been for María's suffering, Teresa needed to let her know that this was not the time for recrimination, retaliation, and self-pity, but for spiritual amnesty. If a little grim humor helped get the message across, much the better" (Weber, "Dear" 14).

Estas dos almas [Beatriz de la Madre de Dios y Margarita de la Concepción] me tienen fatigada y es menester que todas hagamos particular oración porque Dios las dé luz. Desde que andaba así el padre Garcíálvarez, traía yo temor de lo que ahora veo; y si vuestra reverencia se le acuerda, en dos cartas la escribí que creía salía de casa. Y aun la nombré a una (que en Margarita nunca caí) para que anduviese con aviso, porque a la verdad, jamás estuve satisfecha de su espíritu, aunque algunas veces me parecía era tentación y de ser yo ruin. Y aun lo traté con el padre maestro Gracián, para que, como la había tratado tanto, advirtiese en ello, y así ahora no me he espantado mucho; y no porque yo la tenía por mala, sino por engañada y persona de flaca imaginación, aparejada para que le hiciese el demonio trampantojos como lo ha hecho, que sabe muy aprovecharse del natural y poco entendimiento, y así no hay que la echar tanto culpa sino haberla gran lástima. [...] Alaben mucho al Señor que no permitió el demonio tentase tan reciamente a ninguna de ellas, que como dice San Agustín, que pensemos hiciéramos cosas peores. No quieran, hijas mías, perder lo que han ganado este tiempo; acuérdense de santa Catalina de Sena lo que hizo con la que le había levantado que era mala mujer, y temamos, temamos, hermanas mías, que si Dios aparta su mano de nosotras, ¿qué males habrá que no hagamos? Créanme que ni esa hermana tiene ingenio ni talento para tantas invenciones como ha hecho, y así ordenó el demonio darle esotra compañía, y debía ser cierto el que la enseñaba. Lo primero digo que tomen muy a pecho encomendarla a Su Majestad en todas sus oraciones, y cada memento si pudiesen, que así lo haremos por acá, para que nos haga merced de darla luz y que la deje el demonio despertar de ese sueño en que la tiene. Yo la [a Beatriz de la Madre de Dios] considero como una persona fuera de sí, en parte (606-607).¹⁹¹

En esta carta nos topamos con una Teresa de Jesús más sincera, dispuesta a diseccionar sin tapujos el incidente sevillano, pero que no olvida sus estrategias retóricas favoritas (repeticiones, preguntas retóricas y citas de autoridad) para ejercer control sobre María de San José:

Denle [a Garcíálvarez] muchas encomiendas mías, porque había de escribir a su merced muy largo si tuviera cabeza, y se dice mal por cartas lo que yo quisiera. No lo hago, que algunas quejas pudiera dar; que como otros sabían los grandes daños que aquellas benditas decían se hacían en la casa, no fuera mucho fuera yo avisada alguna vez, pues es a quien

¹⁹¹ Por las mismas fechas, Teresa de Jesús escribe a Gracián: "Tiéненme espantada y lastimada aquellas dos almas; Dios las remedie. No parece sino que todas las furias infernales se han juntado allí para engañar y cegar a los de dentro y de fuera. Sepa vuestra paternidad que toda la gran aflicción que tuve cuando me escribió de este proceso de allí, fue que se me puso delante lo que ahora veo, de que habían de levantar a Pablo alguna; y siempre se asentó esta negra vicaria algunos grandes testimonios, y días había andaba con esta pena. ¡Oh Jesús, y que me ha apretado! Todos los trabajos que hemos pasado fueron nada en esta comparación. Bien nos enseña Dios el poco caso que hemos de hacer de las criaturas, por buenas que sean, y cómo hemos menester tener malicia y no tanta llaneza, y plega a Dios que baste para Pablo y para mí" (597-598). En un interesante trabajo en el que Alison Weber termina defendiendo el carácter disidente de la concepción del demonio de Teresa de Jesús, escribe en relación a este choque con la Inquisición: "The Devil's role is seen as secondary—one might even say "political"—a she takes advantage of the unstable nun to stir up trouble for the reform. Teresa does not fear "demonic possession" so much as the potential political repercussions should the news get into the hands of the inquisitors or her enemies, the Calced Carmelites, who had fought Teresa's reforms so bitterly" ("Teresa" 183-184).

más había de doler, y no aguardar a que lo remediasen los que nos tienen tan poco amor, como todo el mundo sabe. En fin, la verdad padece, mas no perece, y así espero aun lo ha de declarar más el Señor. [...] Dios las dé fuerzas para más y más padecer, que ahora no han derramado sangre por el que toda la suya vertió por ellas; yo le digo que por acá no hemos estado ociosas (610-611).

Cuando en julio de 1579, María de San José se resista a volver a su cargo de priora, Teresa de Jesús no dudará en situarse en una fuerte posición de autoridad, ya sin fisuras, desde donde recurrirá a un lenguaje que se desvía rápidamente de la reprimenda a la amenaza para recordarle a la priora de Sevilla, que debe subordinar sus propios intereses a los del total de la orden:

Y vuestra reverencia, mi hija, déjese ahora de perfecciones bobas en no querer tornar a ser priora. ¡Estamos todos deseándolo y procurándolo, y ella con niñerías, que no son otra cosa! Este no es negocio de vuestra reverencia sino de toda la orden; porque para el servicio de Dios conviene tanto que ya lo deseo ver hecho y para la honra de esa casa y de nuestro padre Gracián. Y aunque vuestra reverencia no tuviera ninguna parte para este oficio, no convenía otra cosa, cuando más que a falta de hombres buenos [a mi marido lo hicieron alcalde], como dicen. Si Dios nos hiciera esta merced, vuestra reverencia calle y obedezca; no hable palabra, mire que me enojará mucho (24 de junio de 1579, 624).

Un mes después, el asunto de Sevilla parece haberse zanjado del todo y el lenguaje de Teresa de Jesús cambia radicalmente debatiéndose entre el sermón y la carta amistosa, adquiriendo un tono doctrinal y carismático, cercano a la retórica de *Camino de perfección*:

La gracia del Espíritu Santo sea con vuestra reverencia, hija mía. ¡Y con cuánta razón la puedo llamar así! Porque aunque yo la quería mucho, es ahora tanto más que me espanta, y así me dan deseos de verla y abrazarla mucho [...] Vuestra reverencia tenga paciencia. Pues le ha dado el Señor tanto deseo de padecer, alégrese de cumplirle en eso, que ya entiendo no es pequeño trabajo. Si hubiésemos de andar a escoger los que queremos y dejar los otros, no sería imitar a nuestro Esposo, que, con sentir tanto en la oración del huerto su Pasión, el remate era: "Fiat voluntas tua". Esta voluntad hemos menester hacer siempre, y haga Él lo que quisiere de nosotros (22 de julio de 1579, 631).

Las cartas destinadas a María de San José nos acercan a una Teresa de Jesús, que pone su lenguaje al servicio de una compleja y paradójica economía afectiva, que debía conjugar el apoyo emocional, las enseñanzas espirituales y la imposición de autoridad. Hacia 1580, cuando María de San José ya ha demostrado su capacidad para salir airoso de las acusaciones de Beatriz de Jesús y de Garcíálvarez, Teresa vuelve a dirigirse a ella en ese efectivo estilo híbrido, que venía perfeccionando desde los inicios del carteo con la priora de Sevilla en 1576:

Por harta buena dicha tuviera pudiera hacer camino el ir ahí por ver a vuestra reverencia y hartarme de reñir con ella, y aun, por mejor decir, de hablarla, que ya debe estar hecha persona con los trabajos. Yo cierto la quiero más de lo que piensa a vuestra reverencia, que es con ternura, y así deseo que acierte en todo, en especial en una cosa tan grave. Es el mal que mientras más amo, menos puedo sufrir ninguna falta. Ya veo que es necedad y que errando se viene a tomar experiencia; mas si el yerro es grande, nunca le cubre pelo, y así es bien andar con temor (1 de febrero de 1580, 674).

El corpus epistolar de Teresa de Jesús constituye un proyecto de construcción identitaria, que contrasta con una España atravesada por una crisis de subjetividad surgida de las nuevas imposiciones del Concilio de Trento y del cambio progresivo de un sistema feudal y colectivo a un incipiente sistema capitalista e individual. Como apuntaba Anthony J. Cascardi en "The subject of control in Counter-Reformation Spain", el logro principal de la ideología contrarreformista no fue tanto lograr la dominación de los sujetos sociales, sino conseguir crear sujetos que no quisieran escapar de los mecanismos de control. Teresa de Jesús, consciente de su tantas veces aludida triple marginalidad –como mujer, judeoconversa y contemplativa–, pertenecía, sin embargo, a esos grupos periféricos proclives a buscar resistencia ante estos dispositivos de control. En las cartas de María de San José, observamos cómo esa resistencia surge del entrelazamiento del cuerpo, el poder y el lenguaje para lograr que tanto el proyecto público de la Reforma como la empresa privada identitaria triunfaran. Teresa asume que las estructuras de poder derivan, en parte, de las estructuras lingüísticas, y que tanto su propia supervivencia como la de su proyecto espiritual dependen de la creación de un discurso válido: el yo-público y el yo-privado de Teresa de Jesús avanzan en paralelo, dependiendo de una misma retórica y participando de los mismos movimientos de resistencia.

El cuerpo, volviendo al principio, desempeña un papel central en esta *tactical performance of the self*, que ejerce Teresa de Jesús desde las páginas de su epistolario.¹⁹² la representación textual del cuerpo enfermo logra generar empatía en sus corresponsales y a la vez crear un fuerte sentimiento de comunidad entre todos los conventos reformados gracias a una experiencia física común. De este modo, el cuerpo y la palabra se amalgaman rechazando los modelos discursivos heredados y dando lugar a una nueva retórica, que le permitirá imponer su autoridad en un medio adverso.

¹⁹² Nuria Sanjuán-Pastor apunta con claridad: "Teresa's letters are a testimony of how this influential woman constructs a public persona that can enact reform "within enemy territory," who can speak out without seeming threatening. Consequently, she creates a self that is fictional in so far as it does not represent a reality outside the text, but is rather a tactical performance of the self" (110).

Las cartas a María de San José demuestran la obsesión de Teresa de Jesús por ejercer un control centralizado de los nuevos conventos carmelitas; un control que se complicaba en el caso de Sevilla y que la obligará a forjar un modelo discursivo que navegará entre el manual de conducta y la oratoria sagrada, sin olvidar nunca la necesidad de crear lazos afectivos, que no pusieran cuestionasen su autoridad frente a la priora de Sevilla. Las oscilaciones a las que deliberadamente se ve sometida la voz de Teresa de Jesús invitan al lector a recorrer las distintas capas que construyen el lenguaje epistolar teresiano, a tratar de buscar una coherencia que sostenga la infinidad de voces textuales que emanan de las cartas de Teresa de Jesús, a trazar una relación con las grandes obras de su corpus literario y a interpretar, en fin, con una mirada crítica, el inmenso epistolario para lograr así dibujar la totalidad de la figura autorial de Teresa de Jesús.

4. LOS ASIDEROS TERRENALES: LAS CARTAS A LORENZO DE CEPEDA

Pero sobre todos esos usos que son sencillos y naturales, halló la comunicación de los hombres el uso del dinero, el qual, como dijo el Filósofo, es medida de todas las cosas, y siendo una cosa sola en naturaleza es todas en virtud, porque el dinero es comida, vestido, casa, cavalgadura y quanto los hombres han menester.

Fray José de Acosta, "De la abundancia de metales que hay en Indias Occidentales", *Historia natural y moral de las Indias*.

En el capítulo 33 del *Libro de la Vida*, Teresa de Jesús se recrea con detalle en la visión que la impulsó a fundar el monasterio de San José de Ávila. En esta visión, Teresa ve a su lado derecho a la virgen María y a su lado izquierdo, a san José, ayudándola a vestir "una ropa de gran blancura y claridad" (33, 14):

Vínome un arrobamiento tan grande, que casi me sacó de mí. Sentéme, y aun paréceme que no pude ver alzar ni oír misa, que después quedé con escrúpulo de esto. Parecióme, estando así, que me veía vestir una ropa de mucha blancura y claridad, y al principio no veía quién me la vestía. Después vi a nuestra Señora hacia el lado derecho y a mi padre San José al izquierdo, que me vestían aquella ropa (33, 14).

A continuación, Teresa de Jesús describe cómo la virgen le entrega "aquella joya", como un signo de protección enviado por Dios:

Parecíame haberme echado al cuello un collar de oro muy hermoso asida una cruz a él de mucho valor. *Este* oro y piedras es tan diferente de lo que podemos *acá* imaginar, que no alcanza el entendimiento a entender de qué era la ropa ni cómo imaginar el blanco que el Señor quiere que se represente, que parece todo lo de *acá* como un dibujo de tizne, a manera de decir (33,14).

En este pequeño fragmento de la visión, Teresa de Jesús parece estar explorando un uso estratégico de la deixis que le permite acercarse, físicamente, al espacio divino. Gracias al uso de puntos de anclaje que poseen el mismo grado de proximidad en el sistema deíctico —el adjetivo demostrativo *este* y el adverbio de lugar *acá*—, el discurso visionario suaviza la separación entre lo terrenal y lo divino, y ambos espacios pasan a habitar en unas coordenadas de cercanía lingüística desde las que Teresa de Jesús consigue corroborar su posición privilegiada ante Dios. La visión resulta efectiva gracias a su plasticidad, operando

en términos materiales, y solo Teresa de Jesús posee las llaves de acceso para navegar y comparar ambos espacios: el oro exuberante, las piedras preciosas y la blancura deslumbrante de la ropa entregada por Dios inevitablemente contrastan con el dibujo de carbón, que simboliza la imperfección de todo lo terrenal. Esta estrategia discursiva va a reaparecer con frecuencia en el *Libro de la Vida*:

Una vez, teniendo yo la cruz en la mano, que la traía en un rosario, me la tomó con la suya, y cuando me la tornó a dar, era de cuatro piedras grandes muy más preciosas que diamantes, sin comparación, porque no la hay casi a lo que se ve sobrenatural. Diamante parece cosa contrahecha e imperfecta, de las piedras preciosas que se ven allá. Tenía las cinco llagas de muy linda hechura. Dijóme que así la vería de aquí adelante, y así me acaecía, que no veía la madera que era, sino estas piedras. Mas no lo veía nadie sino yo (39, 7).

Este lenguaje demuestra que, de un modo análogo al modelo retórico de las visionarias medievales estudiado por Caroline Walker Bynum, el elemento físico de las visiones excede en Teresa de Jesús lo puramente somático y se nutre también de un componente material: la barrera entre lo corporal y lo material se difumina sugiriendo que, para estas monjas, la materia, lejos de ser inerte e inanimada, está compuesta por infinitas capas de significación que van a ayudar a hacer del encuentro con Dios una experiencia efable y tangible (*Christian materiality* 104).¹⁹³ Pero en el caso de Teresa de Jesús, la invasión constante del oro y las piedras preciosas en su léxico visionario para transformar el espacio divino en algo reconocible debe leerse también como parte de la ostentación – material y discursiva–, que la fascinación con la explosión mercantil y la explotación económica del Nuevo Mundo había impuesto sobre Castilla desde finales del siglo XV.

La necesidad de sustentar la descripción de la experiencia espiritual en un exceso material de oro, telas y metales preciosos; y la regulación de la distancia con el espacio divino a través de la deixis sientan las bases de los caminos que quiero recorrer en este último

¹⁹³ Aunque excede los límites de mi trabajo, Dale Shrugar en un iluminador artículo ha observado cómo esta materialidad de la retórica de las visiones terminó complicando la efectividad legal de los métodos de la Inquisición. Shrugar rescata el caso de Mateo Rodríguez, líder de un grupo místico en Madrid alrededor de 1630: "Interrogating two separate visions Rodríguez claimed to have had of Christ, the Inquisitors fixated on his inability to specify that in one vision experienced while 'recogido en oración interiormente', Christ 'tenía unas ligas blancas compuestas de oro muy ricas'. The Inquisitors wanted imaginary matter to obey the laws of material matter. Noting that in his autobiography Rodríguez had said Jesus wore a long tunic they ask, 'si tenía una túnica larga puesta como dice en el libro, ¿cómo vio las ligas?' (942). Según Shrugar, cuya opinión comparto, los escritos de Teresa de Jesús lograron convertirse en modelo para la ortodoxia católica gracias a su meticulosa retórica, que combina siempre la narración de la visión con una exégesis simultánea de la misma, en la que va despejando las posibles paradojas de su discurso (Shrugar 946).

capítulo: partir de cómo la sobreabundancia material que trajo consigo la expansión de la Corona de Castilla se refleja en los escritos de Teresa de Jesús nos ayuda a entender qué supuso para esta monja española del siglo XVI el sinfín de significados encerrados bajo ese incierto y remoto referente bautizado como las Indias, para, desde aquí, explorar cómo gestiona Teresa de Jesús la complejidad que el género epistolar impone en el sistema deíctico al tratar de conjugar el *acá* y *ahora* de Castilla con el *entonces* y *allá* de las Indias.

LA RELACIÓN CON LAS INDIAS

Las cartas dirigidas a Lorenzo de Cepeda, el hermano predilecto de Teresa de Jesús que partiría hacia el Reino del Perú en 1540, constituyen un conjunto textual idóneo para observar cómo va modulando Teresa de Jesús esta distancia con la novedad –material, humana y espiritual– de las Indias a un tiempo que va aprendiendo a reapropiarse de las ataduras del mundo –los dineros, la honra, los objetos– para autorizar su propia palabra y respaldar su proyecto espiritual. Si pensamos en el apoyo económico que Teresa de Jesús encontró siempre en su hermano, la correspondencia con Lorenzo de Cepeda y la relación con el Nuevo Mundo cobran mayor relevancia si la observamos a la luz de la inmensa paradoja que alberga su mundo espiritual y que ella misma les comunicará, con claridad, a las primeras monjas de San José al comienzo del *Camino de Perfección*: "¿Pensáis, hijas mías, que es menester poco para tratar con el mundo y vivir en el mundo y tratar negocios del mundo y hacerse, como he dicho, a la conversación del mundo, y ser en lo interior extraños del mundo y enemigos del mundo y estar como quien está en destierro y, en fin, no ser hombres sino ángeles?" (3, 3).

La angustia que provoca esta necesidad de habitar en dos mundos escindidos va a dominar en todo momento el pensamiento de Teresa de Jesús: cuando en 1579 les pida dinero a las monjas de Valladolid para enviar dos frailes a Roma en relación al asunto de la provincia independiente de descalzos, se lamentará, "[...] estoy con mucho cuidado de que no se pierda por falta de dineros lo que para el servicio de Dios tanto importa y para nuestro descanso [...] harta misericordia es que sean los dineros parte para tanta quietud" (31 de mayo de 1579, 612-613); y una semana más tarde, cuando vuelva a escribir a María Bautista, la priora de Valladolid, agradeciendo entusiasta la rápida llegada del dinero, exclamará: "Yo le digo que si estos dineros fuesen para comérmelos yo todos, no los tuviese en más" (9 de junio de 1579, 615). Es la paradoja impuesta no solo por la necesidad de dotar de materialidad,

desde el discurso, la inefabilidad de la experiencia espiritual, sino también por la aceptación desde fecha muy temprana de que la supervivencia de sus conventos dependía, más allá de la buena salud de sus colaboradores, del apoyo de la jerarquía eclesiástica y del beneplácito de las autoridades civiles, de un uso correcto de la discursividad política y de un soporte económico que parecía vulnerar, en ocasiones, los estatus de pobreza que habían sido la bandera de la Reforma en los años de la primera fundación de San José.

Tan solo seis años después de la primera fundación, en 1568, una carta dirigida a doña Inés Nieto, mujer del secretario del Duque de Alba, Juan de Albornoz, apuntaba ya hacia las dificultades que iba a encontrar Teresa de Jesús para dar forma a una retórica, que defendiese y justificase un proyecto espiritual basado en la pobreza mientras debía doblegarse a las necesidades económicas de cada convento. Doña Inés había solicitado la entrada de una pariente de Juan de Albornoz en el convento de Valladolid, que Teresa de Jesús se ve obligada a rechazar por la falta de dote. Al comienzo de la carta, Teresa hábilmente pone ante los ojos de su lectora un sistema económico alternativo, aquel que depende únicamente del juicio de Dios y que se sitúa por encima de los intercambios terrenales: "Todas las cosas que llaman bienes de esta vida miserable, lo son, y así le aprovechará a vuestra merced mucho haber estado los años pasados empleada en Dios, para que dé a cada cosa su valor y como lo que ha de acabarse tan presto lo estime" (28 de diciembre de 1568, 93); para acto seguido, iniciar un circunloquio en el que esa economía alternativa queda anulada mientras expone las razones, todas ellas ajenas a su control, que la obligan a no aceptar a la postulante propuesta por Inés Nieto por la falta de dote:

La señora Isabel de Córdoba [la postulante] ha tratado muchos días con la priora de esta casa [María Bautista], y tiénela por muy sierva de Dios, y así yo procuré hablarla. Díceme es muy deudo del señor Albornoz, que fue causa para que yo desease su entrada aquí; aunque, como esta casa está por hacer y la señora doña María de Mendoza la fundó, es menester ayudar con alguna limosna para recibirla. Como me dijo que el señor Albornoz la había prometido para ayuda a ser monja, yo le dije que creía que su merced lo haría de mejor gana para serlo en esta casa. Porque, cierto, no podría, así por la señora doña María como por las monjas; que, como es tan poco el número y hay tantas que lo pretendan, y como digo, tienen necesidad, haríales agravio en que no tomasen las que las pueden ayudar (28 de diciembre de 1568, 93).

A lo largo de los trece años que median entre la primera redacción de las *Constituciones* y el capítulo de Alcalá de 1581, Teresa de Jesús fue tomando conciencia de la imposibilidad de celebrar la pobreza, alrededor de la cual orbitaba su reforma, sin depender de las ataduras

económicas que imponía el sistema de patronazgo aristocrático.¹⁹⁴ Si en las *Constituciones* de 1568, había dejado escrito "Háse vivir de limosna siempre, sin ninguna renta" (637), en una carta de 1581 se verá en la tesitura de escribirle a Gracián: "En nuestras constituciones dice sean de pobreza y no puedan tener renta. Como ya veo que todas llevan camino de tenerla, mire si será bien se quite esto y todo lo que hablare en las constituciones de esto, porque a quien las viere no parezca se han relajado tan presto [...]" (21 de febrero de 1581, 761).

Aunque esta necesidad de cambiar el sistema de organización económica de sus conventos complicó la esencia inicial desde la que Teresa de Jesús había proyectado su reforma e hizo aún más difícil esa conjunción entre pobreza y dependencia económica, una lectura holística de sus escritos demuestra el empeño que, desde la fundación de San José, Teresa mostró por solucionar discursivamente esa paradoja constante entre pobreza y sobreabundancia, entre materialidad e infabilidad, confeccionando un lenguaje que, como veremos, logrará armonizar la experiencia espiritual y la retórica económica. Y en esta encrucijada, la correspondencia con Lorenzo de Cepeda va a ocupar un lugar central, que nos permite ir desvelando cómo las riquezas obtenidas por el hermano de Teresa en el Reino de Perú no solo se convirtieron en uno de los principales sustratos económicos del proyecto de la descalcez, sino que acercaban la remota exuberancia mítica del Nuevo Mundo a un espacio familiar donde Teresa de Jesús descubriría el léxico con el que articular sus escritos espirituales.

"ACÁ Y ALLÁ HAY HARTA DESVENTURA": LA DEIXIS EN LAS CARTAS AL NUEVO MUNDO

Si entendemos la deixis temporal, espacial y personal como el modo que tienen los hablantes de anclarse en el mundo al localizar los objetos que los rodean y al definir su relación espacio-temporal con los otros participantes de la comunicación verbal, las cartas, por su carácter esencial de comunicación en diferido, suponen una amenaza al funcionamiento tradicional de la deixis presencial. Los desplazamientos deícticos de la comunicación

¹⁹⁴ De los diecisiete conventos de monjas, Malagón, Pastrana, Alba de Tormes, Beas, Caravaca, Villanueva de la Jara y Soria se fundaron con renta. Y a las alturas de 1582, las fundaciones de Ávila, Medina del Campo, Valladolid, Toledo y Sevilla, que se habían fundado en régimen de limosna, habían pasado a renta (Álvarez Vázquez 83-100). El tema del funcionamiento económico de las fundaciones teresianas y su paso a un sistema de dependencia de la aristocracia ha sido ampliamente estudiado: J.A. Álvarez Vázquez. *Trabajos, dineros y negocios. Teresa de Jesús y la economía del siglo XVI* (1562-1582). Trotta, 2000, y Teófanés Egido. "The economic concerns of Madre Teresa." *Carmelite Studies* 4, 1987, pp. 151-172. Y los trabajos ya citados de Alison Weber ("Saint Teresa's Problematic Patrons") y Jodi Bilinkoff (*The Avila of Saint Teresa. Religious Reform in a Sixteenth Century City*).

epistolar demuestran el empeño imposible del escritor de cartas: hacer desaparecer la distancia entre su propio locus y el locus de su destinatario, tratando de crear una ilusión de presente, que se debate entre el pasado que anticipa la escritura y el futuro donde esa misma escritura va a ser decodificada por el lector.¹⁹⁵

Pero la colisión de dos tiempos, dos lugares y dos subjetividades en el espacio de la escritura de la carta también constituye el terreno ideal para invocar la presencia afectiva del otro e imponer autoridad sobre el discurso –recordemos cómo Teresa de Jesús en la visión que anticipaba la fundación de San José ubicaba deliberadamente su voz narrativa en unas coordenadas deícticas que le permitiesen estar más cerca de Dios—. Como ha apuntado Susan Fitzmaurice en su estudio sobre las cartas familiares en la Inglaterra isabelina, las cartas transforman el significado concreto del *aquí* y el *ahora*, y el tiempo y el espacio adquieren un significado metafórico que logra generar una ilusión de proximidad en el destinatario.¹⁹⁶ Cuando el 27 de mayo de 1568, Teresa de Jesús escriba desde Toledo a la señora Luisa de la Cerda, que había partido a Antequera en Andalucía, le dirá: "Harto lo sentí cuando me vi *aquí* sin mi señora y amiga. El Señor se sirva de todo. [...] Yo en forma he gustado cómo, estando buena vuestra merced *allá*, me regalaba *acá*. Harto la encomiendo al Señor" (76). Teresa recurre a los marcadores deícticos para subrayar la separación espacial con Luisa de la Cerda, pero privilegia el fuerte vínculo afectivo con la noble toledana para lograr anular la distancia física entre Toledo y Antequera dentro del espacio escrito de la carta.

Al acercarnos a las cartas que articulan la relación de Teresa de Jesús con el Nuevo Mundo (tanto las cartas enviadas a su hermano y a su sobrino a Quito, como las cartas en las que alude al regreso de sus hermanos desde las Indias), el uso de la deixis debe leerse teniendo en cuenta el clima de fascinación, perplejidad y confusión, que había traído consigo la llegada a las Indias. La conocida frase de Francisco de Gómara en su *Historia general de las Indias* de 1522 nos sirve para entender la actitud general que la población castellana adoptó ante la novedad de las Indias: "La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la Encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias; y así las

¹⁹⁵ Para un interesante acercamiento al concepto de deixis como elemento constructor del espacio social, ver: William F. Hanks. "Explorations in the Deictic Field." *Current Anthropology* 46, 2005, pp. 191-220. Como concluye Hanks: "To explore the deictic field is therefore to explore a special kind of threshold in the fine structure of communicative practice, a threshold at once individual and social, cognitive and embodied, emergent and durable, language and nonlanguage" (212).

¹⁹⁶ "The transformation of the letter from something produced to something read simultaneously transforms the concrete meaning of the 'here and now' into a metaphorical meaning, understood now as proximal to the reader. Thus, far from being concrete, space and time are conventional metaphors for expressing the participants' engagement" (Fitzmaurice 39).

llaman Nuevo Mundo" (5).¹⁹⁷ A mediados del siglo XVI, se había hecho ya patente la irrupción de un más allá, que sobrepasaba las nociones del mundo conocido y que se iba a convertir en una parte central de la vida de Teresa de Jesús. La inevitable disrupción de las familias castellanas, resultado de la emigración a las Indias, afectó notablemente a los Cepeda y Ahumada: tras la caída económica de la familia Cepeda, los siete hermanos varones de Teresa de Jesús vieron en el Nuevo Mundo, como muchos hidalgos castellanos, una nueva tierra de oportunidades.¹⁹⁸ Las biografías de los hermanos de Teresa ejemplifican el amplio rango de posibilidades que las Indias podían traer para los hombres de Castilla: dos de ellos, Rodrigo y Antonio, murieron en las batallas de conquista de Perú y Chile, otro de ellos, Pedro de Ahumada, volvería a España empobrecido y enfermo, y los otros cuatro, Hernando de Ahumada, Lorenzo de Cepeda, Agustín de Ahumada y Jerónimo de Ahumada terminarían consiguiendo ocupar importantes cargos en el Virreinato de Perú.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Como recuerda Ricardo Padrón, no todas las voces celebraron entusiastas la llegada y la explotación del Nuevo Mundo: "For many Spaniards, their country's experience in extending itself into the New World and, in particular, in acquiring its gold and silver represented nothing less than the downfall of their national culture, its disastrous surrender to monstrous avarice. The texts penned by these individuals tend therefore to condemn empire rather than celebrate it, justify it, or otherwise underwrite its objectives" (13). Pero en cualquier caso, ya fuera con signos de rechazo o de admiración, el remoto territorio americano invadió con fuerza la mentalidad de los habitantes castellanos del siglo XVI.

¹⁹⁸ En un trabajo que explora las consecuencias que la emigración masculina masiva tuvo para las mujeres castellanas, Isabel Testón Núñez y Rocío Sánchez Rubio anotan que: "[L]a emigración americana tuvo un claro protagonismo masculino a lo largo de su existencia es un hecho innegable y de sobra conocido. Pero, por la misma razón, la mujer acaba convirtiéndose en el centro directo del fenómeno migratorio en el ámbito peninsular" (94-95). En el caso de Teresa de Jesús, como señala Barbara Mujica: "Although the relationship between Teresa and Lorenzo was not unique, it differed from most examples of sibling alliance in that Teresa, not her brother, functioned as head of the family. Since her brothers had gone to America, Teresa served as executrix of her father's estate when Don Alonso de Cepeda died in 1543, and she was the one who had to deal with the resulting squabbles and lawsuits. In 1553, when her younger sister Juana married, it was Teresa who negotiated the nuptial agreement" (*Lettered* 131).

¹⁹⁹ Alonso de Cepeda tuvo dos hijos de su primer matrimonio con Catalina del Peso y Enao, de entre los cuales Teresa mantendría una intensa relación con María de Cepeda (n. 1506). De su segundo matrimonio con Beatriz de Ahumada, sobrevivieron nueve hijos: Hernando (n. 1510), Rodrigo (n. 1511), Teresa (n. 1515), Lorenzo (n. 1519), Antonio (n. 1520), Pedro (n. 1521), Jerónimo (n. 1522), Agustín (n. 1527) y Juana (n. 1528). Según Efrén de la Madre de Dios y Otgger Steggink, habría un décimo hermano, Juan, que se habría metido a fraile y por eso no aparece en la documentación del pleito de herencia a raíz del testamento de don Alonso de 1544 (*TyV* 42). Entre 1535, momento en el que el mayor de los hermanos, Hernando de Ahumada, se embarcaba con Hernando de Pizarro hacia la conquista del Perú y 1540, año en el que partían Lorenzo de Cepeda, Jerónimo de Cepeda y Pedro de Ahumada, Teresa vio cómo todos sus hermanos varones partían hacia el Nuevo Mundo. Para una relación detallada de la historia de los hermanos de Teresa en América, ver el estudio clásico de Manuel M. Pólit. *La familia de Santa Teresa en América y la primera carmelita americana*, Herder, 1905. En fechas más reciente el tema ha sido estudiado por Pedro Tomé Martín. *Los hermanos de Teresa de Ávila en América*. Institución Gran Duque de Alba, 2015.

En enero de 1570, cuando Teresa reciba una primera noticia de las intenciones de su hermano Lorenzo de Cepeda de abandonar Quito para volver a Castilla, le escribe:

En forma me parece he de tener alivio con tener a vuestra merced acá, que son tan poco las cosas que me le dan de toda la tierra, que por ventura quiere nuestro Señor tenga ese, y que nos juntemos entrambos para procurar más su honra y gloria y algún provecho de las almas; que esto es lo que mucho me lastima, ver tantas perdidas, y esos indios no me cuestan poco. El Señor los dé luz, que acá y allá hay harta desventura, que como ando en tantas partes y me hablan muchas personas no sé muchas veces qué decir sino que somos peores que bestias, pues no entendemos la gran dignidad de nuestra alma y cómo la apocamos con cosas tan apocadas como son las de la tierra (17 de enero de 1570, 107).

En esta carta a su hermano, Teresa de Jesús se recrea en la separación geográfica entre el acá de Castilla y el allá del Nuevo Mundo para luego transformarla en una distancia meramente superficial, ya que ambos territorios, al compartir los sufrimientos y males del mundo terrenal, forman parte, en esencia, de un único espacio homogéneo caracterizado por el pecado natural de los hombres, que contrasta con la virtud de lo divino. Las ideas que subyacen a esta anotación de Teresa de Jesús parecen avanzar en paralelo a las propuestas que algunos años antes había comenzado a enarbolar fray Bartolomé de las Casas desde las páginas de su *Apologética Historia Sumaria*:

Así que todo linaje de los hombres es uno, y todos los hombres cuanto a su creación y a las cosas naturales son semejantes, y ninguno nace enseñado, y así todos tienen necesidad de a los principios ser de otros, que nacieron primero guiados y ayudados. De manera que, cuando algunas gentes tales silvestres en el mundo se hallan, son como tierra no labrada, que producen fácilmente malas hierbas y espinas inútiles, pero tienen dentro de sí virtud tanta natural, que labrándola y cultivándola dan frutos domésticos, sanos y provechosos. Todas las naciones del mundo tienen entendimiento y voluntad, y lo que de ambas a dos éstas potencian en el hombre, resulta que es el libre albedrío, y por consiguiente todos tienen virtud y habilidad o capacidad a esta buena inclinación natural para ser doctrinados persuadidos y atraídos a orden y razón, y a leyes, y a la virtud y a toda bondad (537).

El pensamiento de Teresa de Jesús no sorprende si pensamos que la madre carmelita había tenido noticia de "las almas perdidas" de los indios cuando en 1566, el fraile franciscano Alonso de Maldonado visitó el convento de San José de Ávila y le informó de "los muchos millones de almas que allí se perdían por falta de doctrina" (*Fund.* 1, 7).

Dentro de la temporalidad narrativa de las *Fundaciones*, Teresa enmarca este encuentro con Maldonado como el desencadenante de la expansión de la reforma de la orden carmelita tras la fundación con éxito del primer convento de San José: "Yo quedé tan lastimada de la perdición de tantas almas, que no cabía en mí [...] Clamaba a nuestro Señor,

suplicándole diese medio cómo yo pudiese algo para ganar algún alma para su servicio, pues tantas llevaba el demonio, y que pudiese mi oración algo, ya que yo no era para más. Había gran envidia a los que podían por amor de nuestro Señor emplearse en esto, aunque pasasen mil muertes" (1, 7). Poco más adelante, Teresa tendría la visión que definitivamente iba a empujarla a continuar con la fundación de conventos: "una noche, estando en oración, representóseme nuestro Señor de la manera que suele, y mostrándome mucho amor, a manera de quererme consolar, me dijo: Espera un poco, hija, y verás grandes cosas." (*Fund.* 1, 8). Al situar este relato en el origen de las *Fundaciones*, Teresa está otorgándole al encuentro con Maldonado un rol providencial dentro de la historia del Carmelo Descalzo.

Creo que conviene rescatar aquí la historia del propio Maldonado, quien en la década de los sesenta del siglo XVI se convertiría, junto con Bartolomé de las Casas, en una de las voces más notorias contra la explotación de los indios: entre 1562 y 1566, el fraile franciscano publicaría cuatro memoriales en defensa de la evangelización pacífica de los indios en los que, a través de una cuidadosa exégesis de textos bíblicos, alertaría del pecado mortal en el que estaba incurriendo el Consejo de Indias, y en consecuencia Felipe II, al perpetrar abusos contra los indios y privarles del libre uso de sus tierras. Las palabras de Teresa en la carta a Lorenzo parecen hacer eco de las ideas del fraile franciscano, que en una carta dirigida a Felipe II, le exhortaba al monarca que su "principal intento y deseo es que misera gente se conserve y aumente y sean verdaderos cristianos, y que lo secundario y accesorio ha de ser lo de los tributos" (cit. en Sempat Assadourian 644). La importancia reside en la salvación del alma de los indios en beneficio del avance de la fe cristiana, que es la fuerza unificadora de todos los territorios bajo el poder de la Corona:

Lo segundo es que pues la republica Christiana de españoles e indios es una y todos tienen un rey y señor, todos sean en servirle y no dependa todo de los flacos hombros de los indios, por que asta agora todo es añadir aflicción al aflicto y carga al cargado, de manera que son tantos los tributos que los pobres indios dan a todo genero de gentes que sino es al que lo a visto y se compadesce de ellos apenas se podrá persuadir (cit. en Sempat Assadourian 653).

Esta denuncia de la crueldad de la política indiana terminaría llevando a Alonso de Maldonado a las cárceles de la Inquisición donde estaría preso hasta 1568, momento en el que continuaría abogando por la humanidad de los indios desde el Vaticano.²⁰⁰

²⁰⁰ El punto central de Maldonado en sus memoriales es la anulación de los poderes civiles del Consejo de Indias para que sean sustituidos por una junta de varones eclesiásticos: "Todos los negocios de Yndias es predicar evangelio, fundar yglesia, exponer escritura y determinar lo que se

El sermón que Teresa de Jesús le escuchó a Maldonado en Ávila en 1566 muy probablemente hubo de desarrollarse alrededor de los temas que ocupaban los memoriales del fraile franciscano en los meses anteriores a ser apresado y, así, Teresa habría podido conocer de primera mano un relato apocalíptico de la conquista, en el que la política indiana que estaba arrastrando a las Indias a su destrucción terminaría suponiendo también, por "divina venganza" (Sempat Assadourian 640), la destrucción de la Corona. Por tanto, más allá de una visión poco gloriosa de la actuación de Castilla en el Nuevo Mundo, la versión de la conquista de Maldonado nos resulta relevante porque debió fortalecer en la monja carmelita la idea de una dependencia entre la metrópolis y la colonia, que iba más allá de una relación política o comercial, y que implicaba también la toma de conciencia de que no solo Castilla dictaba el devenir del Nuevo Mundo, sino que también las Indias jugaban un papel crucial en el destino del mundo católico:

[L]os memoriales de Maldonado son fundamentales para advertir [...] cómo algunos padres apostólicos interpretan la progresiva cristalización de las estructuras indianas bajo Felipe II, contraria al servicio de Dios, en el sentido de la escatología apocalíptica que les era familiar, y como entonces ellos imaginan, con angustioso pesimismo, que también las Indias determinan la historia cristiana de España y el mundo (Sempat Assadourian 648).

Ante la imposibilidad de reorientar la presencia cristiana en el Nuevo Mundo, siguiendo el destino de sus hermanos o de los misioneros franciscanos, Teresa de Jesús decide volcarse en su proyecto de reforma espiritual y, a través de la oración mental, salvar esas mismas almas que los frailes estaban tratando de adoctrinar en las Indias y que vivían sometidas a los abusos de los poderes del mundo. Por lo tanto, para Teresa, su reforma espiritual y la empresa indiana formaban parte de un mismo proyecto de expansión de la fe católica, que le iba a permitir convertirse, como sus hermanos y como fray Alonso de Maldonado, en una pieza más del engranaje de la asimilación del Nuevo Mundo al catolicismo de la corona española. Dentro del epistolario, el uso del criptónimo Laurencia, que Teresa de Jesús empleará desde 1575, más allá de una alusión al martirio de san Lorenzo,

puede hazer con sana conciencia segun la ley de Dios o no, lo qual todo es negocio divino y meramente eclesiástico" (Maldonado cit. en Sempat Assadourian 642). Curiosamente, cuando Teresa de Jesús alude al luteranismo en el *Camino de perfección* –"viendo tan grandes males que fuerzas humanas no bastan a atajar este fuego de estos herejes" (3,1)– subrayará la inutilidad del brazo secolar del estado para lidiar con asuntos de adoctrinamiento religioso: "que ya ya, como tengo dicho, nos ha de valer el brazo eclesiástico y no el secolar" (3, 2). Para un estudio de las propuestas de Maldonado en sus memoriales, sus cartas a Felipe II y sus encontronazos con la Inquisición, remito al trabajo de Sempat Assadourian: "Fray Alonso de Maldonado: la política indiana, el estado de damnación del rey católico y la Inquisición." *Historia Mexicana* vol. 38, n. 4: pp. 623-661.

bien podría relacionarse con esta necesidad de vincular su reforma espiritual a la difusión de la fe católica en los nuevos territorios conquistados.²⁰¹ al resignificar su yo textual como Laurencia, Teresa de Jesús se alinea con su hermano y asume, desde el espacio textual de las cartas, una identidad que refuerza la importancia de su proyecto espiritual al ponerla al lado de la salvación de las almas que debe llevarse a cabo en el Nuevo Mundo (Loueen Dunn 211).

El desdoblamiento espacial y temporal que impone en la escritura de Teresa de Jesús el ansia de pertenencia, simultáneamente, a lo terrenal y a lo espiritual también se va a trasladar a su relación con el Nuevo Mundo. La asimilación espiritual que, como veíamos, le permite anular el océano que media entre ambos territorios, pierde su relevancia cuando el progreso de las fundaciones depende de gestiones con caballeros que habitan en las Indias. Muerto ya Lorenzo de Cepeda, Teresa de Jesús se vería envuelta en una conflictiva situación alrededor del convento de Salamanca, que la obligaría a iniciar una intensa correspondencia epistolar con América. La fundación de Salamanca había tenido lugar en 1570, pero la casa que albergaba el convento no contaba con las condiciones necesarias para acoger a las monjas –"era húmeda y muy fría, que como era tan grande no se podía reparar, y lo peor, que no tenía Santísimo Sacramento, que para tanto encerramiento es harto desconsuelo" (*Fund.* 19, 6)– y, por eso, en septiembre de 1573, las carmelitas se trasladaron a la casa de Pedro la Banda. Como anota Teresa de Jesús en las *Fundaciones*:

Ellas [las carmelitas de Salamanca] se habían ya concertado con un caballero de allí [Pedro la Vanda] que les diese una; sino que era tal, que fue menester gastar más de mil ducados para entrar en ella. Era de mayorazgo y él quedó que nos dejaría pasar a ella, aunque no fuese traída la licencia del rey, y que bien podíamos subir paredes [...] Aquel caballero que nos la había vendido no estaba allí. Algunas personas que nos querían bien, decían que hacíamos mal en irnos tan presto; mas adonde hay necesidad puédense mal tomar los consejos, si no dan remedio (18, 7-9).

La fundación de Salamanca fue, como señalan Efrén de la Madre de Dios y Otgger Steggink, "la más costosa y pleiteada de todas hasta el fin de sus días" (*TyV* 424). Mientras redactaba las *Fundaciones*, la incertidumbre sobre el destino del convento de Salamanca seguía atormentando a Teresa:

El caso es que, con haber esto más de tres años, no está acabada la compra, ni sé si quedará allí el monasterio, que a este fin he dicho esto, digo en aquella casa, o en qué parará [...] Plega a Su Majestad esto les lleve adelante, que en tener buena casa o no la

²⁰¹ Cristóbal Cuevas en su ya clásico trabajo, afirma que el criptónimo Laurencia "se basa sin duda en el recuerdo del mártir san Lorenzo, cuyos sufrimientos en la parrilla equivaldrían a los que ella hubo de soportar día a día en sus trabajos y luchas" (574-575).

tener, va poco; antes es gran placer cuando nos vemos en casa que nos pueden echar de ella, acordándonos cómo el Señor del mundo no tuvo ninguna. Esto de estar en casa no propia, como en estas fundaciones se ve, nos ha acaecido algunas veces; y es verdad que jamás he visto a monja con pena de ello (19,12).

Finalmente, las monjas de Salamanca se verían obligadas a dejar la casa por los constantes inconvenientes impuestos por Pedro la Banda²⁰² y mudarse por tercera vez a una casa propiedad de Diego López de Zúñiga, un caballero que vivía en la Ciudad de los Reyes (Lima). La retórica del sacrificio y la imitación de la vida de Cristo que Teresa de Jesús adopta en la voz narradora del *Libro de las Fundaciones*, pensado como una crónica histórica que debía servir tanto para validar la reforma como para fortalecer la espiritualidad de las monjas carmelitas, contrasta con la desesperación creciente que Teresa de Jesús refleja en sus cartas ante las dificultades para obtener la firma de López de Zúñiga, necesaria para ultimar la compra de la casa. La ansiedad que genera la búsqueda de la firma colapsa con la distancia temporal que media entre el presente de la escritura y el momento en el que las tres cartas van a llegar a su destino: Teresa envía las cartas de Valladolid a Sevilla para que desde allí, María de San José las remita a Perú –y aprovechará el cruce de cartas con las Indias para alabar el buen hacer de la priora de Sevilla: "Tengo en tanto tenerla ahí para estos negocios de las Indias, que me parece se ha de hacer bien todo" (6 de agosto de 1580, 716)–.

En este cruce epistolar, Teresa demuestra la agobiante carga del presente imposible que perturba siempre el horizonte creativo del escritor de correspondencias. Al enviar cartas al Nuevo Mundo, Teresa de Jesús parece hacerse más consciente de las restricciones comunicativas que constriñen la composición de cartas: la incapacidad de alcanzar una simultaneidad entre la narración de los hechos y los hechos mismos, la falta de permanencia de las ideas, sentimientos y opiniones en el futuro en el que va a decodificarse la carta, y la imposibilidad de crear un diálogo sincrónico con el destinatario porque el presente del escritor es siempre, inevitablemente, el pasado del lector (Altman 129-135). Teresa asume este presente imposible y anticipa en su discurso las múltiples opciones con las que las cartas podrían toparse al llegar al Nuevo Mundo, ampliando su perspectiva temporal y dando cuenta de la enorme dificultad que supone el carteo con las Indias:

²⁰² El 4 de octubre de 1579, Teresa le mostraba a Gracián su desesperación ante las actuaciones de Pedro la Banda: "¡Oh, mi padre, y qué de ellos me cuesta esta casa! Y ya que estaba todo acabado, ha hecho el demonio de manera que nos quedamos sin ella. Y era ya la cosa que más nos convenía en Salamanca y al que nos la daba le estaba harto bien. No hay que fiar de estos hijos de Adán, que con convidarnos con ella y ser un caballero de los de aquí dicen que trata más verdad, que su palabra decían a una voz bastaba por escritura, no sólo había dicho palabras, sino dado firma y delante de testigos trajo él mismo letrado, y se acabó el concierto" (642).

Téngame vuestra reverencia cuidado, por caridad, cuando venga el armada. Vuestra reverencia me tenga gran cuidado de informarse de los que vienen de la Ciudad de los Reyes si es vivo Diego López de Zúñiga o muerto; y si fuere muerto, hacer que dé un testimonio delante de escribano y enviármele muy a recaudo. Y si fuere posible, que haya dos o tres testigos (en fin, como pudieren); porque a ser muerto, luego compramos unas casas para las monjas de Salamanca –que estoy concertada con quien las hereda, muerto él–, que es la mayor lástima del mundo lo que padecen las que están, que no sé cómo no son muertas. Es este caballero de Salamanca y ha muchos años que vive en la Ciudad de los Reyes, digo el Diego López de Zúñiga. Y también ha menester vuestra reverencia, si fuere vivo, avisarme de cuándo se va el armada para enviarle ciertos recaudos a este mismo. Mire que es negocio éste de mucha importancia, que es menester tomarlo con mucho cuidado (Carta a María de San José, 4 de julio de 1580, 712).²⁰³

Cuatro meses después, la madre fundadora continúa insistiéndole a María de San José sobre la importancia del asunto de la casa de Salamanca y, de nuevo, en una carta repleta de condicionales concatenadas vuelca su impotencia ante las dificultades de comunicación con el reino de Perú:

Espantada estoy como no hay ningún recaudo de las Indias para mi hermano, que sea en gloria; al menos cartas, tengo por imposible dejarlas de escribir. Hágame saber cuándo se va la flota y si se le ha acordado de lo que la escribí desde Segovia, que procurase se informasen de alguno de la Ciudad de los Reyes si es vivo un caballero de Salamanca, Diego López de Zúñiga; y si fuere muerto, procure dos testigos que den fe de ello, que es el que nos ha de vender la casa para las monjas de Salamanca, que no tienen ninguna, y estoy con miedo si se ha de deshacer aquella casa por esta causa ... Mire que me ha de procurar mensajero cierto con quien escribir a la Ciudad de los Reyes y al Perú a la ciudad del Quito, y no olvide de avisarme con tiempo antes que la flota se vaya (que correo hay que viene aquí de los ordinarios, que hartas cartas tenía yo muy continuas de esta casa cuando ahí estaba [...]) (Carta a María de San José, 25 de octubre de 1580, 728-729).

En diciembre de 1580, parece que la priora de Sevilla, al fin, ha logrado localizar a gente cercana a Diego López de Zúñiga y Teresa de Jesús, mientras lidiaba con la ardua fundación del convento de Palencia, le remite la copiosa documentación que debe firmar el caballero salmantino. Teresa aprovecha el correo hacia las Indias para enviarle una carta a su sobrino

²⁰³ Las complicaciones del carteo con América reaparecerán a lo largo de todo el epistolario: "Por cuatro partes he escrito a vuestra merced, y por las tres iba carta para el señor Jerónimo de Cepeda; y porque no es posible sino llegar alguna, no responderé a todo lo de vuestra merced ahora [...]" (Carta a Lorenzo de Cepeda, 17 de enero de 1570, 103); "Bien va en lo demás con ocupaciones y trabajos, que no sé cómo se puede llevar. El mayor es de cartas. Para las Indias he escrito cuatro veces, que se va la armada" (Carta a Juana de Ahumada; 4 de febrero de 1572, 124); "Las cartas de las Indias fueron mejor por donde envió los recaudos, que cartas que vuestra merced envía jamás llegan allá" (Carta a Juana de Ahumada; 27 de agosto de 1572, 132).

Lorenzo, en la que demuestra, curiosamente, un conocimiento de la geografía física de las Indias, pero cierta incertidumbre hacia la disposición política de ese territorio lejano.²⁰⁴

En la otra carta decía a vuestra reverencia del negocio de las Indias, que me he holgado que tenga vuestra reverencia allá quien con cuidado trate de ese negocio, porque no tiene otro remedio aquella casa de Salamanca; y a no venir antes que se cumpla el término de salir de la casa en la que están, nos veríamos en gran aprieto. Por esto, por amor de Dios, que vuestra reverencia ponga mucho en que se dé ese pliego, que ahí va el contrato que se hizo para la venta de esa casa; y si por dicha fuesen muertos a quien va el pliego, que escriba vuestra reverencia a esas personas que dice para que lo negocien; y aunque se den las cartas a quien van, pueden ellos también tratar de ello, y quizá lo harán con más calor que a quien van y le tendrán de enviarnos la respuesta con brevedad, que nos importa mucho. Y así se lo ha vuestra reverencia de encargar, y enviar con las cartas que escribieren ese traslado del contrato, que es el que va con esta; y si es menester enviarle a cada uno de por sí, trasládenle y vaya con las cartas, y rueguen a Dios que lleguen allá y que se haga este negocio ... Esa carta que va para Lorenzo no ha de ir con el pliego, que está lejos lo uno de lo otro, sino buscar vuestra reverencia quien vaya a esa ciudad o provincia o no sé qué es [...] (Carta a María de San José, 27 de diciembre de 1580, 737-738).

Hacia el final de la carta, Teresa de Jesús parece haber tomado conciencia del caos deíctico que ha impuesto en su lectora y decide clarificar su mensaje: "Escriba vuestra reverencia a don Lorenzo, adonde ha de decir, cuando escriba, que ésta (esa casa de San José, que quizá no caerá en ello) de los dineros que vuestra reverencia ha de pagar, manda mi hermano se le haga una capilla" (738). Este desliz da buena cuenta de la conciencia que posee Teresa de Jesús sobre la disfunción espacial inherente a la comunicación epistolar, y de la complejidad que el encubrimiento de nombres y lugares bajo un uso acelerado de pronombres deícticos impone inevitablemente en su correspondencia. Pero también da la sensación de que, en ocasiones, Teresa de Jesús decide atraer a sus destinatarios a sus mismas coordenadas discursivas al suavizar la falta de simultaneidad deíctica impuesta por el género epistolar. Si volvemos la vista a la visión con la que abría este capítulo, parece que la rentabilidad de este uso estratégico de la deixis en los escritos de Teresa de Jesús encuentra su origen no solo en la confusión referencial que trajo consigo la ampliación descontrolada del mundo conocido, sino también en la existencia, dentro de la epistemología católica en la que se desenvuelve su pensamiento, de un espacio divino que se extiende siempre –espiritual, social, geográfica y esencialmente– más allá de los límites del mundo terrenal cognoscible.

Desde las páginas de las cartas de Teresa de Jesús, accedemos a la ambivalente posición que el Nuevo Mundo ocupó en el imaginario de la madre carmelita. Las Indias eran,

²⁰⁴ También en una carta a Juana de Ahumada, Teresa hace partícipe a su destinataria de su incertidumbre con la geografía de las Indias: "No sé a dónde es esa ciudad que dice, si es muy lejos. Allá lo sabrá mi hermano" (9 de marzo de 1573, 139).

por un lado, el espacio de lo maravilloso, lo lejano y lo desconocido –cuando lleguen sus hermanos al puerto de Sanlúcar, Teresa no podrá dejar de mostrar su sorpresa: "Espántanme las cosas de Dios. ¡Traerme ahora aquí los que tan lejos parecía! (Carta a Juana de Ahumada, 12 de agosto de 1575, 204) y cuando reciba los cocos que le remite María de San José desde Sevilla, exclamará: "¡las hermanas se holgaron mucho de ver el coco, y yo también. Bendito sea el que le crió, que cierto es cosa de ver" (Carta a María de San José, 11 de julio de 1577, 452)– pero, por otro lado, América sería siempre para Teresa de Jesús un espacio evocador de sentimientos de familiaridad.

Esta familiaridad, que había surgido en un primer momento por la ruptura que supuso la diáspora de todos sus hermanos hacia las Indias, se vería reforzada en los veinte años de las fundaciones por una dependencia espiritual, económica e incluso a veces legal, como demuestra el caso de la casa de Salamanca, con el territorio americano. Pero también, la expansión castellana por el Nuevo Mundo y la problematización de los discursos en torno a la evangelización de los indios surgidos a mediados del siglo XVI, se convirtieron para Teresa de Jesús en una de las justificaciones morales de su reforma religiosa. Desde aquí se explica que Teresa logre gestionar su distancia con las Indias de manera estratégica: en ocasiones, el Nuevo Mundo es parte del mismo espacio mundano y caduco en el que ella habita y que contrasta con la eternidad del más allá, mientras que en otras, es la tierra lejana que, entre la fascinación y la incertidumbre, se va a convertir en un lugar de legitimación espiritual de sus fundaciones, pero también como veremos, en uno de sus principales motores económicos.

Aunque al enjuiciar las almas de los hombres, Teresa de Jesús se sienta obligada a difuminar las barreras entre el *acá* y el *allá* –no hay diferencia espiritual entre los hombres y mujeres que pueblan uno y otro lado del Atlántico–, la madre carmelita acepta en todo momento la distancia que media entre la maleabilidad de las dinámicas sociales del Nuevo Mundo y las de Castilla y no dudará en reprehender a su hermano Lorenzo de Cepeda cuando, al volver de Quito convertido en un rico indiano, permita que sus hijos utilicen el título "don" en Ávila: "Cuanto a lo primero de dones, todos los que tienen vasallos de Indias se lo llaman allá. Mas en viniendo rogué yo a su padre no se lo llamasen y le di razones" (Carta a María Bautista, 29 de abril de 1576, 239).²⁰⁵ La regulación de la distancia con el Nuevo Mundo

²⁰⁵ La crítica tradicional teresiana ha visto en esta recomendación de Teresa de Jesús a su hermano una medida cautelosa para proteger sus orígenes judeoconversos en unos años en los que "tras las fundaciones andaluzas, comienza a tomar mal aspecto el pleito con los calzados y arrecian a su alrededor las peores sospechas y calumnias, eclipsando su favor con el General y obligada a retirarse a Toledo [...] En tales circunstancias, Santa Teresa tiembla de pensar que la vanidad imprudente de su

vuelve a anclar la voz de Teresa de Jesús en esa incómoda e incierta posición, que se debate entre una entrega al desasimiento espiritual, que convierte en insignificantes las exigencias sociales y las dimensiones del mundo, y una preocupación inevitable por las ataduras terrenales para no comprometer el éxito de sus conventos.

Como demostraba con el uso de la fragilidad del cuerpo, Teresa de Jesús rentabiliza las estrategias retóricas de su corpus literario en las páginas de su correspondencia. Es en sus textos místicos, donde Teresa primero se topa con una suerte de confusión deíctica que tiene que superar para ganar autoridad a través de la configuración discursiva de sus visiones: la voz mística, por la naturaleza inalcanzable e intangible de Dios, no puede actuar en términos deícticos normales. Esta ansiedad de comunicación con un Dios distante y atemporal desde el espacio circunscrito por los muros del convento, hubo necesariamente de invitar a Teresa de Jesús a jugar con la proyección deíctica creando espacios textuales compartidos para generar situaciones de intimidad y cercanía —exactamente la táctica que utilizaba en la visión que precede la narración de la fundación del convento de San José—.

De un modo similar, las cartas se van a convertir en un cuerpo textual que, como sucedía con la composición narrativa de sus visiones, le iba a permitir a Teresa de Jesús huir de la vida en clausura para acceder a espacios prohibidos de comunicación, desde donde lograr involucrarse con sus destinatarios ausentes. Al escribir a su hermano Lorenzo de Cepeda, Teresa va a configurar sus cartas como un espacio de interacción social a su favor, donde la dualidad temporal, espacial y subjetiva del discurso epistolar le permiten asegurar un vínculo afectivo y material, pero también muy persuasivo con su hermano y con el Nuevo Mundo.

LA RENTABILIDAD RETÓRICA DEL ORO Y EL DINERO

Junto a la reorganización de las unidades familiares castellanas, el Nuevo Mundo trajo también consigo la aparición de un nuevo sistema económico y la ampliación de las redes de circulación de bienes hasta unos niveles desconocidos en la historia europea anterior al siglo XV. Como anota Elvira Vilches,

the influx of American treasure brought unheard of wealth along with a maze of monetary phenomena that, while not altogether new, struck people as strange,

hermano incite envidias y comentarios que a su vez podían resultar catastróficos en un momento tan crítico para la causa de la Descalcez" (Márquez Villanueva, "Santa Teresa" 150).

disturbing, and intractable. Money was at once an agent of social mobility as well as an object of suspicion and mystery as it shifted from a medium of exchange to an emblem of abstract value (4).

Así, la mentalidad colectiva del siglo XVI se vio desestabilizada por una nueva relación afectiva, material y epistemológica con el Nuevo Mundo. El oro de América que entraba por la Casa de la Contratación de Sevilla, donde recordemos Teresa había fundado en 1575, constituía un fascinante espectáculo visual, que nos ayuda a entender cómo este metal empezó, poco a poco, a perder su valor exclusivamente relacional y pasó a ser una sustancia que poseía su propio valor intrínseco:²⁰⁶ el oro se fue convirtiendo en un emblema del poder, la divinidad y la pertenencia al grupo dominante, pero al mismo tiempo, los textos surgidos al calor de la empresa colonial, en un empeño por distanciarse de las culturas amerindias que también vinculaban el oro a lo divino, recurrieron al oro como un resorte para explicar la diferencia entre la civilización y la barbarie en términos de dinero, propiedad y cultura escritura (Vilches 13).²⁰⁷ El menor de los hermanos de Teresa de Jesús, Agustín de Ahumada, sería uno de los muchos conquistadores que sucumbirían a esta fascinación por el oro, y que en 1582, desoyendo los consejos de Teresa, se embarcaría en una expedición en busca de *El Dorado*: "cierta provincia la más rica de gente y oro que se ha visto –le escribía al virrey Martín Enríquez–, que según lo que della cuentan y señas que dan, se cree sin duda ser El Dorado, en demanda de quien tanto y tantas veces se han perdido mil capitanes y gentes" (cit. en Pólit 72).

Teresa de Jesús participa de esta noción dual del oro en la que, de un lado, el oro y los metales preciosos habían visto reforzada su carga simbólica gracias a su origen mítico en las tierras del Nuevo Mundo; pero, de otro, el oro se había convertido en un elemento disruptivo en el orden económico de Castilla –a lo largo del siglo XVI, Castilla iba a presenciar el nacimiento de un nuevo sistema mercantil, en el que el valor del dinero pasó de lo material a lo inmaterial, de lo sustancial a lo funcional (cfr. Simmel en Vilches 7), y la obsoleta

²⁰⁶ Para un resumen de las tesis expuestas por Huguette y Pierre Chaunu en su monumental obra *Seville et l'Atlantique* (1955) sobre las repercusiones económicas y sociales que supuso la explotación de los territorios americanos, consultar: Patricia Nettel "Sevilla y el Atlántico de Huguette y Pierre Chaunu: una lectura." *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos*, vol. 20, 1988, pp. 49-66.

También: Peter Earle. "Atlantic Economy." *Essays in European Economic History 1500-1800*. Oxford, 1974, pp. 119-123.

²⁰⁷ En su libro *New World Gold. Cultural anxiety and monetary disorder in Early Modern Spain*, Elvira Vilches estudia en detalle las repercusiones, monetarias y simbólicas, que trajo consigo el oro en la Castilla del siglo XVI, el desarrollo de un nuevo sistema de crédito que explica el avance hacia un nuevo sistema capitalista y la explosión de una retórica económica en los textos de la época.

economía feudal iría dejando paso a un prematuro sistema capitalista—. ²⁰⁸ Entre los escritos espirituales de Teresa de Jesús, en especial las *Moradas*, y sus escritos nacidos al calor de las vicisitudes del día al día, en especial las cartas y las *Fundaciones*, la voz de la madre carmelita ilustra tanto la rentabilidad retórica del oro y los metales preciosos americanos, como la preocupación con ese nuevo sistema mercantil en el que, inevitablemente, se integraban los conventos carmelitas. Resulta imposible, como se ha señalado y como iré confirmando, obviar la presencia de un componente económico en la escritura de Teresa de Jesús. Pero junto a la angustia que genera la necesidad de dinero para autorizar su reforma espiritual, conviene mantener en la recámara de nuestra reflexión, la iluminadora idea explorada por Marc Shell en torno a la centralidad del dinero dentro de la organización de nuestros sistemas semiótico y lingüístico:

[M]oney, which refers to a system of tropes, is also an "internal" participant in the logical or semiological organization of language, which itself refers to a system of tropes. Whether or not a writer mentioned money or was aware of its potentially subversive role in his thinking, the new forms of metaphorization or exchanges of meaning that accompanied the new forms of economic symbolization and production were changing the meaning of meaning itself. This participation of economic form in literature and philosophy [...] is defined neither by what literature and philosophy talk about (sometimes money, sometimes not) nor by why they talk about it (sometimes for money, sometimes not) but rather by the tropic interaction between economic and linguistic symbolization and production (3-4).

El uso estratégico que, junto con una cuidada utilización de la deixis espacial, Teresa hacía del oro y las piedras preciosas en la visión citada del *Libro de la Vida* va a cobrar aún mayor relevancia en las *Moradas*. En su tratado místico, Teresa describe el alma como "un castillo todo de diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos así como en el cielo hay muchas moradas" (*Moradas primeras*, 1, 1); y más adelante, al explicar qué gustos son los que puede alcanzar el alma, escribe:

Y entiendan las personas que no han pasado por esto, que es verdad que pasa así y que se entiende, y lo entiende el alma más claro que yo lo digo ahora; que no es esto cosa que se puede antojar, porque por diligencias que hagamos no lo podemos adquirir, y en ello mismo se ve no ser de nuestro metal, sino de aquel purísimo oro de la sabiduría divina. Aquí no están las potencias unidas, a mi parecer, sino embebidas y mirando como espantadas qué es aquello (*Moradas cuartas*, 2, 6).

El oro y los metales constituyen para Teresa de Jesús una analogía persuasiva, que le permite

²⁰⁸ En palabras de Vilches, "Early Modern Spanish culture embraced the spirit of advancing capitalism while remaining paradoxically attached to gold as a substance of intrinsic value" (3).

atraer la inefabilidad de lo lejano hacia un discurso mercantil con el que el grueso de la sociedad estaba familiarizado.²⁰⁹ La dificultad para la clase media castellana de acceder al oro que entraba por la Casa de la Contratación acrecentaba la ansiedad de posesión del metal, y Teresa supo aprovechar esta obsesión generalizada con el oro para lograr arrastrar la complejidad de su método espiritual a un terreno secular, desde el que reforzar su experiencia religiosa. En una carta dirigida a Gaspar de Salazar el 7 de diciembre de 1577, Teresa se deleita en una comparación entre el *Libro de la Vida* y ese nuevo texto que acaba de componer, las *Moradas*, declarándole al padre jesuita:

Que si viniese acá el señor Carrillo [Gaspar de Salazar], dice que vería otra [joya; *Las Moradas*] que –a lo que se puede entender– le hace muchas ventajas; porque no trata de cosa, sino de lo que es Él, y con más delicados esmaltes y labores; porque dice que no sabía tanto el platero que la hizo entonces y es el oro de más subidos quilates, aunque no tan al descubierta van las piedras como acullá. Hízose por mandado del vidriero [Dios], y parécese bien, a lo que dicen (473).

Lo sobrenatural es metamorfoseado, con éxito, en una experiencia fácilmente identificable gracias a su comparación con la materialidad del mundo, pero al mismo tiempo, la visión mantiene su contenido simbólico y divino gracias a esa dualidad significativa que la mera mención del significante *oro* despertaba en la población castellana del siglo XVI.

Cuando Teresa de Jesús redacte el *Camino de Perfección* para instruir a sus monjas de San José sobre la contemplación, el oro será de nuevo el referente que permita explicar los beneficios de la oración mental:

Pues hagamos cuenta que dentro de nosotras está un palacio de grandísima riqueza, todo su edificio de oro y piedras preciosas, en fin, como para tal Señor; y que sois vos parte para que este edificio sea tal, como a la verdad es así, que no hay edificio de tanta

²⁰⁹ También en el capítulo 20 del *Libro de la Vida*, al hablar de los ímpetus que trae consigo la unión con Dios, Teresa recurre a la analogía con el oro: "Estando yo a los principios con temor (como me acaece casi en cada merced que me hace el Señor, hasta que con ir adelante Su Majestad asegura), me dijo que no temiese y que tuviese en más esta merced que todas las que me había hecho; que en esta pena se purificaba el alma, y se labra o purifica como el oro en el crisol, para poder mejor poner los esmaltes de sus dones, y que se purgaba allí lo que había de estar en purgatorio" (20, 13). Y más adelante, Teresa subvertirá el intento de Guiomar de Ulloa de usar la opulencia de sus joyas para curar su enfermedad para reafirmar el valor de las mercedes divinas: "Cuando estaba con aquella señora que he dicho, me acaeció una vez, estando yo mala del corazón (porque, como he dicho, le he tenido recio, aunque ya no lo es), como era de mucha caridad, hízome sacar joyas de oro y piedras, que las tenía de gran valor, en especial una de diamantes que apreciaban en mucho. Ella pensó que me alegraran. Yo estaba riéndome entre mí y habiendo lástima de ver lo que estiman los hombres, acordándome de lo que nos tiene guardado el Señor, y pensaba cuán imposible me sería, aunque yo conmigo misma lo quisiese procurar, tener en algo a aquellas cosas, si el Señor no me quitaba la memoria de otras" (38, 3).

hermosura como una alma limpia y llena de virtudes, y mientras mayores, más resplandecen las piedras; y que en este palacio está este gran Rey, que ha tenido por bien ser vuestro Padre; y que está en un trono de grandísimo precio, que es vuestro corazón (28, 9).

A raíz de la imposición de Teresa de Jesús de admitir únicamente monjas que supieran leer, los conventos carmelitas se nutrieron de las hijas de la clase media que empezaba a florecer en los núcleos urbanos castellanos (Egido, "The economic" 158). Las destinatarias del *Camino de Perfección*, por tanto, formaban parte de esa clase social urbana capacitada para aprehender la multiplicidad significativa que se escondía bajo estos referentes monetarios.²¹⁰ Cuando Teresa hable de la superioridad de las virtudes frente a los gustos en la oración, la metáfora económica alcanzará una nueva dimensión, que solo podrá ser decodificada correctamente por receptores familiarizados con la jerga mercantil y los negocios de compra-venta:

Vuestro entender, hijas, si estáis aprovechadas, será en si entendiere cada una es la más ruin de todas, y esto que se entienda en sus obras que lo conoce así para aprovechamiento y bien de las otras; y no en la que tiene más gustos en la oración y arrobamientos o visiones o mercedes que hace el Señor de esta suerte, que hemos de aguardar al otro mundo para ver su valor. Estotro es *moneda que se corre*, es *renta que no falta*, son *juros perpetuos* y no *censos de al quitar*, que estotro quítase y pónese; una virtud grande de humildad y mortificación, de gran obediencia en no ir en un punto contra lo que manda el prelado, que sabéis verdaderamente que os lo manda Dios, pues está en su lugar (18, 7).²¹¹

Teresa de Jesús consigue crear un discurso en el que apuntala la rentabilidad espiritual de las virtudes del orante en términos conocidos para los potenciales receptores de su relato e inserta, así, una pieza más en esa inmensa maquinaria de validación que cuidadosamente estaba construyendo para respaldar su reforma religiosa.

²¹⁰ Márquez Villanueva ha señalado el origen judeoconverso de buena parte de las monjas carmelitas. El Carmelo teresiano lo integraban sobre todo familiares de Teresa de Jesús e hijas y parientas de amigos y fundadores de probable origen converso ("Santa Teresa" 171-174).

²¹¹ Al estudiar este pasaje, Teófanos Egido anota: "These transactions obsessed Teresa and everyone involved in them to such a point that at odd moments they appear as another model of spiritual phenomena [...] And in effect, she needed to become entangled and disentangled from *juros* and *censos* in order to counsel her less experienced daughters, with an agility which would naturally surprise those who do not allude to these fundamental preoccupations in their classical biographies [of her]" ("The economic" 163).

Pero al acercarnos al epistolario, se nos abren las puertas de una esfera de la cotidianidad, en la que el dinero (y sobre todo la falta de él y los arduos medios para conseguirlo) ya no funciona únicamente como un tropo literario, sino que es un elemento cardinal para la supervivencia. Las cartas demuestran cómo el flujo monetario entre las Indias y Sevilla se iba a convertir, desde la fundación de San José, en uno de los pilares centrales para impulsar la fundación de los conventos y para solventar las penurias económicas en las que, a menudo, se veían sumidas Teresa de Jesús y sus monjas carmelitas.

En la primera carta que conservamos del epistolario, si dejamos de lado el billete a Alonso de Venegrilla fechado en 1546, Teresa escribe a su hermano Lorenzo de Cepeda en Quito detallándole los entresijos de su proyecto espiritual y agradeciéndole el envío de dineros. A través de esta primera carta a Lorenzo, nos adentramos en las redes de dependencia económica que Teresa de Jesús va a crear tanto con el dinero que llega del Nuevo Mundo como con una serie de mercaderes judeoconversos, que facilitan la distribución de esos dineros. Por las páginas de esta carta circulan los nombres de cuatro mercaderes que han ido llevando el dinero de Lorenzo hasta Ávila:²¹² "Y creo que fue movimiento de Dios el que vuestra merced ha tenido para enviarme a mí tantos [dineros]; porque para una monjuela como yo, que ya tengo por honra, gloria a Dios, andar remendada, bastaban los que habían traído Juan Pedro de Espinosa y Varrona (creo que se llama el otro mercader), para salir de la necesidad por algunos años" (23 de diciembre de 1561, 63). Aunque Alonso de Cepeda abandonase el oficio de mercader por su vinculación directa con los conversos, Teresa de Jesús creció en constante contacto con este sector social en el que años más tarde, cuando se decida a reformar la orden carmelita, depositará su confianza para llevar a cabo sus fundaciones en los principales núcleos urbanos de España.²¹³

²¹² Según Teófanés Egidio, Lorenzo de Cepeda habría enviado con los cuatro mercaderes (Antonio Morán, Varrona, Alonso Rodríguez y Pedro de Espinosa) un total de doscientos ducados (63, n. 1). Hacia el final de la carta, anota Teresa: "Todos los que con vuestra merced ha enviado dineros han sido hombres de verdad, aunque Antonio Morán se ha aventado así en traer más vendido el oro y sin costa –como vuestra merced verá– como en haber venido con hartos poca salud desde Madrid aquí a traerlo (aunque hoy está mejor, que era un accidente) y veo que tiene de veras voluntad a vuestra merced. Trajo también los dineros de Varrona, y todo con mucho cuidado" (65). El padre Tomás Álvarez publicó la información biográfica referente a Antonio Morán encontrada en el Archivo General de Indias en su artículo "Un amigo de Santa Teresa en América. El capitán Antonio Morán." *Monte Carmelo* 100, 1992, pp. 479-517.

²¹³ Para un estudio de la relación entre Teresa y los mercaderes, ver: Teófanés Egidio, "Mis amigos mercaderes y gentes del común, colaboradores en las fundaciones de Santa Teresa." *Revista de Espiritualidad* 71, 2012, pp. 475-499. Debemos tener en mente que las fundaciones teresianas

El dinero del Nuevo Mundo, que será el que permita ultimar los detalles de la compra de la casa de San José, adquiere en boca de Teresa de Jesús, como había ocurrido con el encuentro con fray Alonso de Maldonado, un carácter providencial –"viene Su Majestad, y mueve a vuestra merced para que lo provea; y lo que más me ha espantado, que los cuarenta pesos que añadió vuestra merced me hacían grandísima falta; y San José (que se ha de llamar así) creo hizo no la hubiese, y sé que lo pagará a vuestra merced. En fin, aunque pobre y chica, más lindas vistas y campo" (64)–, que halla su correlato en la narración de la fundación del convento de San José incluida en el *Libro de la Vida*:

Una vez estando en una necesidad que no sabía qué me hacer ni con qué pagar unos oficiales, me apareció San José, mi verdadero padre y señor, y me dio a entender que no me faltarían, que los concertase. Y así lo hice sin ninguna blanca, y el Señor, por maneras que se espantaban los que lo oían, me proveyó. Hacíaseme la casa muy chica, porque lo era tanto, que no parece llevaba camino ser monasterio, y quería comprar otra (ni había con qué, ni había manera para comprarse, ni sabía qué me hacer) que estaba junto a ella, también harto pequeña, para hacer la iglesia; y acabando un día de comulgar, díjome el Señor: "Ya te he dicho que entres como pudieres". Y a manera de exclamación también me dijo: "¡Oh codicia del género humano, que aun tierra piensas que te ha de faltar! ¡Cuántas veces dormí yo al sereno por no tener adonde me meter!" (33, 12).

Leer el relato de la fundación de San José en el *Libro de la Vida* en contraste con la carta dirigida a Lorenzo de Cepeda refleja cómo Teresa de Jesús vive escindida entre esos dos mundos –la materialidad de sus conventos y el desasimiento de su ideario espiritual–, que la obligan a modelar la realidad para hacerla encajar en un patrón discursivo convincente en el plano espiritual: en la autobiografía espiritual, Teresa de Jesús omite deliberadamente la ayuda económica recibida de su hermano a través de los mercaderes e hiperboliza, recurriendo de nuevo al paradigma comunicativo de las visiones, esa retórica providencial que podía ya intuirse en la carta a Lorenzo de Cepeda.

tuvieron lugar en los años en los que la industria y el comercio de Castilla estaban viviendo su momento de auge: "Market stimulation, both internal and from the New World, led to a substantial growth in Castilian industry, particularly textile manufacturing but also metallurgy, paper production, soap-making, and fish salting, all of which required considerable investment. Some of the capital, researchers are beginning to discover, came from profits made in local and international trade" (Rahn Philips 540). Para un acercamiento a las fechas y las causas del declive de la industria y el comercio en las diferentes zonas de España, ver: Rahn Philips 543-544.

EL CAPITAL ESPIRITUAL DE LAS RELIQUIAS

Antes de cerrar esa misma carta del 23 de diciembre de 1561, Teresa le escribe a su hermano: "y unas reliquias que tengo también enviarán, que es de poca cosa la guarnición. Por lo que a mí envía mi hermano le beso mil veces las manos; que, si fuera en el tiempo que yo traía oro, hubiera harta envidia a la imagen, que es muy linda en extremo" (67-68). A partir de aquí, observamos que la relación con América, más allá de una mera correspondencia epistolar, se basó también en la circulación de reliquias, imaginería religiosa, dinero y, en años sucesivos, alimentos. En 1570, cuando Teresa tenga noticia de la intención de Lorenzo de regresar a España con sus hijos, le enviará de nuevo "reliquias [...] para el camino" (17 de enero de 1570, 107), y en su testamento, Lorenzo de Cepeda dejó escrito: "Y mando que un relicario de plata grande con muchas reliquias que tengo, que me dio la dicha mi hermana Teresa de Jesús, que se ponga en una custodia en dicha capilla, puesta una vidriera en él, de manera que no se puedan sacar reliquias de él" (cit. en Pólit 361).

Este intercambio de objetos, que excedía las esferas de la utilidad y la materialidad, iba a servir para establecer lazos de dependencia emocional y espiritual con América hasta la muerte de Teresa de Jesús en 1582. Las reliquias, por su paradójica naturaleza entre lo material y lo espiritual, cobran especial relevancia en este cruce de objetos dentro del nuevo mercado transatlántico y demuestran cómo Teresa de Jesús hizo de la correspondencia con Lorenzo de Cepeda un espacio idóneo de validación de su autoridad. Frente a la mención reiterada del culto a las imágenes en la correspondencia teresiana, sorprende la práctica total ausencia de la alusión a reliquias: si seguimos los datos aportados por las cartas conservadas, Lorenzo de Cepeda es el único destinatario al que Teresa enviará reliquias, primero, en 1561 y luego, en 1570.

En las reliquias, el cuerpo se convierte en un receptáculo de lo sagrado y su importancia reside en la capacidad para recordarle a los fieles, de forma simultánea, la trascendencia divina y la caducidad terrenal.²¹⁴ Las reliquias son la encarnación perfecta de la intersección entre lo corporal y lo celestial y, por tanto, su celebración encajaba sin dificultades en la ideología religiosa de Teresa de Jesús quien, veía la materialidad del cuerpo

²¹⁴ Para una síntesis del significado material de las reliquias después del Concilio de Trento, ver: Suzanna Ivanic. "Early Modern Religious Objects and Materialities of Belief." *The Routledge Handbook of Material Culture in Early Modern Europe*, pp. 322-337.

como una parte integral de la persona.²¹⁵ Pero en consonancia con su esencia híbrida entre lo material y lo inmaterial, las reliquias son sobre todo un producto social, cuyo valor depende del culto colectivo y de la celebración ritual de su poder milagroso dentro de un contexto social. Como anota Helen Hills, "like any currency, their value [of relics] was never fixed: even an authenticated relic, without a cult, become just a bone" (18). Gracias a su "holy radioactivity" (Ivanic 325), las reliquias se convierten en el elemento ideal para ostentar un control público de lo sagrado y para negociar nuevas formas de autoridad espiritual. A partir de aquí, no resulta difícil entender que tras la clausura obligatoria y la anulación de poderes de las monjas derivada del Concilio de Trento, las reliquias se convirtieran en una de las formas para subvertir el silencio y la falta de agencia espiritual impuestos por los límites del convento.²¹⁶ Con el envío de reliquias a su hermano Lorenzo en Quito, Teresa de Jesús se convierte, momentáneamente, en administradora de los poderes sagrados y adquiere de manera simbólica una autoridad espiritual que contribuye a confirmar la importancia de su reforma religiosa.

El intercambio de objetos religiosos entre Teresa y su hermano forma parte de la "gift economy" (Zemon Davis 4), que con claridad describió Natalie Zemon Davis en su libro *The Gift in Sixteenth Century France*. La reciprocidad obligatoria que imponía el intercambio de regalos permitía abrir canales de comunicación de otro modo impensables entre los diferentes estratos sociales y, también, crear vínculos de dependencia afectiva a través de los objetos. Pero dentro del régimen católico, los regalos adquirirían además una dimensión espiritual puesto que remitían siempre a Dios –"the original supplier of everything humans have as a spectator to all gift transactions, and sometimes as a recipient" (Zemon Davis 100)– y atraían a los fieles a la antigua noción cristiana que determinaba que los bienes sagrados debían habitar fuera de los circuitos estándares de compra-venta.²¹⁷ La aprehensión de la autoridad a

²¹⁵ Aunque es san Agustín quien establece la importancia teológica de la veneración de las reliquias dentro del cristianismo, el ataque protestante en el *Traité des reliques* de Calvino en 1543, sin duda colaboró a situar el culto a las reliquias en el centro del catolicismo contrarreformista. Para un estudio de las reliquias dentro del Cristianismo, remito al trabajo de Caroline Walker Bynum: *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. Zone Books, 2011.

²¹⁶ Helen Hills en su estudio "Nuns and Relics: Spiritual Authority in Post-Tridentine Naples" demuestra cómo las monjas de Santa Maria della Sapienza, a través de la exposición de las reliquias de su convento, negociaban con éxito, sin salir del espacio de la clausura, el reconocimiento de su autoridad espiritual en el espacio público del Nápoles del siglo XVII.

²¹⁷ Ante la preocupación en 1570 del viaje de sus hermanos hacia Castilla, Teresa de Jesús le declara a Lorenzo de Cepeda: "Una monja he tomado sin nada, que aun la cama la quería yo dar, y ofrecidola a Dios porque me traiga a vuestra merced bueno y a sus hijos. Encomiéndemelos. Otra ofrezco por el señor Jerónimo de Cepeda" (17 de enero de 1570, 108). Se crea así una relación triangular entre la relación con el Nuevo Mundo, la reforma carmelita y las ofrendas a Dios.

la que aspira Teresa de Jesús con el envío de reliquias y objetos sagrados es una consecuencia de esta concepción del regalo dentro del mundo católico y del espectro de reciprocidades que el intercambio de objetos generaba en la sociedad del siglo XVI. Gracias a la manifestación simbólica del poder espiritual que esconden las reliquias, este envío no solo sirve, como veremos, para agradecerle a Lorenzo de Cepeda la imagen que le había enviado desde Quito, sino también para subrayar, desde la materialidad, tanto la protección afectiva que siente hacia su hermano como su papel de administradora del poder espiritual.

El hecho de que la fundación del primer convento de la reforma tuviera lugar alrededor de esta pequeña estatua –*la virgen quiteña*– que Lorenzo le envía a su hermana en 1561 nos recuerda el lugar central que el Nuevo Mundo pasó a ocupar en el imaginario afectivo de Teresa de Jesús. Pensemos que la imposibilidad de acceso a una cultura devocional escrita en lengua vernácula, intensificó la importancia y simbología de las reliquias e imágenes religiosas, que el catolicísimo post-tridentino estaba convirtiendo en su bandera contra la reforma protestante. De la sesión XXV del Concilio de Trento (1563), iba a nacer el decreto "En la invocación, veneración y reliquias de los santos y las sagradas imágenes", que determinaba

que se les [a las imágenes] debe dar el correspondiente honor y veneración: no porque se crea que hay en ellas divinidad, o virtud alguna por la que merezcan el culto, o que se les deba pedir alguna cosa, o que se haya de poner confianza en las imágenes, como hacían en otros tiempos los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos; sino porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas.²¹⁸

Las imágenes funcionaban, así, de un modo muy similar a las reliquias: se convertían en lugares sagrados que, a través de su propia fisicalidad, acercaban a los fieles la presencia de Dios.²¹⁹

La importancia de la llegada de esta virgen desde Quito solo puede entenderse teniendo en cuenta que la contemplación de las imágenes sagradas no se reducía a un acto exclusivamente visual, sino que los cinco sentidos trabajaban de manera colaborativa y el

²¹⁸ Segunda edición de los *Decretos del Concilio de Trento* de IntraText:

http://www.intratext.com/IXT/ESL0057/_P1G.HTM [consultado el 28 de junio de 2017]

²¹⁹ Como anota Caroline Walker Bynum, "[A] figure can represent or be 'like' a saint –that is carry his or her power or presence– in the sense in which a person (for a example, an ambassador or a friend) can represent another person –that is, not by looking like but by standing in for [...] In this sense, a painted or sculpted image of a saint represents that saint in a manner parallel more to a relic than to a portrait, although a relic has a physical connection to its origin that the panel painting does not" (*Christian materiality* 59).

acto de mirar no podía disociarse de actividades manuales y kinésicas dando lugar a diferentes tipologías de mirar en la cultura devocional europea de los siglos XVI y XVII: "imaginatively (competing a meditative or emotional act via the contemplation of a visual image), physically (moving around or through the work of art or building) and performatively (wherein the viewer or the beholder engages physically and emotionally within a space mind continuum)" (Benay and Rafanelli 6).²²⁰ El carácter somático de estas prácticas devocionales nos permite afirmar que las imágenes y estatuas que cruzaban el Atlántico para llegar a Castilla debieron funcionar como espacios físicos y tangibles, que reducían la inmensidad de la distancia transatlántica.²²¹ Es más, la comunicación con las Indias exhibe, igual que ocurría en la retórica visionaria, que lo material y lo espiritual constituían categorías fluidas que cohabitaban en una relación de dependencia e influencia mutua: del oro del Nuevo Mundo, Teresa de Jesús vería llegar la salvación del convento de San José, pero también, la imagen de la Virgen –cubierta de dorados y con incrustaciones de cristal–, que veneraría a lo largo de toda su vida y que se erigiría como protectora de las fundaciones. Como recuerda una inscripción en una de las piedras de la fachada del convento de San José en Ávila, sin el oro de América no parece que hubiera podido llevarse a cabo la reforma carmelita: "Con el oro de Quito inició Santa Teresa de Jesús este monasterio de San José, que inauguró el 24 de agosto del año 1562" (Álvarez, "Un amigo" 480).

La relación de Teresa de Jesús con el Nuevo Mundo ha de ser entendida, por tanto, en estos términos de afectividad material, donde lo espiritual, lo material y lo económico convivían dentro de un mismo circuito de intercambio. El remoto y maravilloso *allí* que

²²⁰ Sanmartín Bastida ha problematizado la importancia de las imágenes para Teresa de Jesús, poniéndola en relación con sus predecesoras medievales, y concluyendo que las imágenes son para Teresa "un peldaño en la escalera para el ascenso hacia Dios" que hay que dejar atrás en "la etapa más perfecta de la contemplación" ("¿Era...?" 106). Creo que en el caso de esta virgen que le envía su hermano, su importancia se escapa de la órbita espiritual y se convierte en un medio de evocación de afectividad humana.

²²¹ Teresa de Jesús siempre confía en la carga afectiva de las imágenes. Pese a su reticencia a fundar el convento de Caravaca (*Fund.* 27, 3), la fundación tendría lugar finalmente el 1 de enero de 1576. Para paliar el aislamiento de las monjas de Caravaca, Teresa les hará llegar unas imágenes de San José: "Harto consuelo me ha dado la venida de mi padre San José tan preso y de que sea vuestra merced tan su devoto. Consolarse han mucho aquellas hermanas que están allí extranjeras y lejos de quien las consuele; aunque yo creo cierto que el verdadero consuelo está bien cerca de ellas. Por caridad, vuestra merced me la haga de mandarle tomar la medida de ancho y largo, y había de ser luego, porque se haga mañana la caja, y que el martes no podrán por ser fiesta, y el miércoles de mañana se van los carros" (Carta a Diego Ortiz, 16 de diciembre de 1576, 368). A María de San José también le escribía el 7 de diciembre de 1576: "Ahora he de enviar a Caravaca una imagen de nuestra Señora que les tengo, harto buena y grande, no vestida, y un San José me están haciendo; y no les ha de costar nada" (355).

simbolizaba el Nuevo Mundo iba a mantener a lo largo de toda la vida de Teresa de Jesús una estrecha relación de dependencia con la cotidianeidad y la familiaridad del *aquí* de Castilla.



Virgen quiteña. Imagen tomada de la exposición *Teresa de Jesús, corazón en España, alma en América* (Casa América, Madrid, 2016) comisionada por Belén Yuste y Sonia L. Rivas Caballero.

La primera carta dirigida a Lorenzo de Cepeda nos descubre, una vez más, la imposibilidad de Teresa de Jesús de doblegarse por completo a ese punto central de su ideario religioso: la noción de desasimiento. La reforma carmelita enfatizaba el concepto de desasimiento a partir del desapego de los bienes materiales, los lazos familiares y, sobre todo, de la idea de la honra terrenal.²²² Sin embargo, las cartas descubren cómo la imposibilidad de Teresa de Jesús de deshacerse de estos tres asideros terrenales va a obligarla a anclar su vida espiritual dentro de esa dicotomía insalvable entre la dependencia de lo material y el ansia del desasimiento: cuando en 1576, Francisco de Salcedo se vea envuelto en un pleito con la Chancillería de Valladolid del que saldrá perdiendo buena parte de su hacienda, Teresa de Jesús escribe a su hermano Lorenzo informándole de la situación,

Esto tiene el no estar desasidos de todo, que con lo que podemos más ganar (que es perder la hacienda que tan poco ha de durar y de tan poca estima es, comparada con lo eterno) eso nos inquiete y nos quite la ganancia. Pensando hoy en cómo da Dios los bienes como quiere, que un hombre como ese [Francisco de Salcedo] que ha tantos años que le sirve tan de veras y que lo que tiene ha sido más de los pobres que suyo, que le aflija tanto perderlo, y pareciéndome a mí que se me diera poco, me acordé de lo mucho que yo sentía cuando en Sevilla vimos en peligro lo que vuestra merced traía, y es que nunca nos conocemos (Noviembre de 1576, 324).

En esta carta, Teresa de Jesús desvela sus propias dificultades para respetar el desasimiento cuando la hacienda de su hermano es puesta en peligro. Para entender esta preocupación por la hacienda familiar, debemos remontarnos a la progresiva evolución del concepto de honra que estaba teniendo lugar en el siglo XVI: la sociedad nobiliaria centrada en un linaje de ascendencia genealógica empezaba poco a poco a transformarse en una sociedad mercantil en la que la honra iba a depender del patrimonio económico. Por las

²²² En el *Libro de la Vida*, escribe Teresa de Jesús: "Fatígame del tiempo en que miró puntos de honra y en el engaño que traía de creer que era honra lo que el mundo llama honra; ve que es grandísima mentira y que todos andamos en ella; entiende que la verdadera honra no es mentirosa, sino verdadera, teniendo en algo lo que es algo, y lo que no es nada tenerlo en nonada, pues todo es nada y menos que nada lo que se acaba y no contenta a Dios. Ríese de sí, del tiempo que tenía en algo los dineros y codicia de ellos, aunque en ésta nunca creo -y es así verdad- confesé culpa; harta culpa era tenerlos en algo. Si con ellos se pudiera comprar el bien que ahora veo en mí, tuviéralos en mucho; mas ve que este bien se gana con dejarlo todo" (20, 26-27). Y sobre las relaciones con los familiares, estipula en las *Constituciones*: "De tratar mucho con deudos se desvíen lo que más pudieren; porque, dejado que se apegan mucho sus cosas, será dificultoso dejar de tratar con ellos algunas del siglo. Téngase gran cuenta en [el] hablar con los de fuera, aunque sean deudos muy cercanos. Y si no son personas que se han de holgar de tratar cosas de Dios, véanlos muy pocas veces y estas concluyan presto" (5, 6-7).

mismas fechas en las que escribe Teresa, Huarte de San Juan en su celebrado *Examen de ingenios* (1575) destacaba las cualidades que un hombre debía poseer para ser honrado y, en segundo lugar, tras "el valor de la propia persona, en prudencia, en justicia, en ánimo, en valentía" (220), explicaba: "la segunda cosa que honra al hombre [...] es la hacienda; sin la cual ninguno vamos a ser estimado en la república" (220) y solo en tercer lugar situaba Huarte de San Juan "la nobleza y antigüedad de sus antepasados" (220) y concluía:

Ser bien nacido y de claro linaje es una joya muy estimada, pero tiene una falta muy grande: que sola por sí es de muy poco provecho, así para el noble como para los demás que tienen necesidad. Porque ni es buena para comer, ni beber, ni vestir, ni calzar, ni para dar, ni fiar; antes hace vivir al hombre muriendo, privándose de los remedios que hay para cumplir sus necesidades. Pero, junto con la riqueza, no hay punta de honra que se le iguale. Algunos suelen comparar la nobleza al cero de la cuenta guarisma, el cual solo por sí no vale nada; pero, junto con otro número, le hace subir (220).

Esta es la nueva mentalidad mercantil de la que participa Teresa de Jesús. Al volver a la carta dirigida a Lorenzo de Cepeda el 23 de diciembre de 1561, vemos que la carta no solo agradece el envío de dineros, sino que también discute los pleitos que están teniendo lugar alrededor de la herencia de Alonso de Cepeda entre los hijos de su primer y segundo matrimonio, y remite una copia de la ejecutoria de hidalguía que la familia Sánchez de Cepeda había obtenido de la Real Chancillería de Valladolid tras el pleito de hidalguía de 1519-1522.²²³

Este envío de la copia del pleito de hidalguía es la única referencia directa que tenemos, dentro del inmenso corpus de escritos teresianos, a que Teresa de Jesús debió al menos intuir su linaje judeoconverso y, tal vez, conocer el encuentro que su abuelo había tenido con la Inquisición en Toledo en 1485. Desde que Narciso Alonso Cortés publicara en

²²³ El testamento de Alonso de Cepeda llevaba causando disputas en la familia Cepeda desde la muerte de este en 1543. Alonso de Cepeda había vendido los bienes dotales de Catalina del Peso y Beatriz de Ahumada, generando muchas cargas y pocos beneficios en sus herederos. Finalmente, Antonio y Pedro renunciaron a su parte de la herencia en favor de su hermanastra María de Cepeda (TyV 141-142). En 1561, el pleito alrededor de la herencia se había reactivado porque Juan de Ovalle quería iniciar un proceso judicial en favor de su mujer, Juana de Ahumada, la hermana pequeña de Teresa, para reclamar una porción mayor de la herencia del padre en agravio de María de Cepeda. Esta es la disputa a la que alude Teresa en su carta a Lorenzo: "Y tornar ahora a pedir lo que mi padre —que haya gloria— vendió, no me queda paciencia. Y lo demás, como digo, sería matar a doña María mi hermana; y Dios me libre de interés que ha de ser haciendo tanto mal a sus deudos; aunque por acá está de tal suerte, que por maravilla hay padre para hijo ni hermano para hermano. Así no me espanto de Juan de Ovalle, antes lo ha hecho bien, que por amor de mí ahora se ha dejado de ello. Tiene buena condición, mas en este caso no es bien fiar de ella [...]" (66).

1946 toda la información relativa al linaje judeoconverso de santa Teresa,²²⁴ que tan cuidadosamente se había maquillado hasta entonces, la estela interpretativa que había iniciado la obra de Américo Castro, *Teresa la Santa y otros ensayos* (1929), encontró el respaldo documental necesario para interpretar el desprecio de los conceptos de honra, casta y linaje de las obras teresianas como una consecuencia directa de la ascendencia de la familia Sánchez de Cepeda: el rechazo de la honra derivaría de "un anhelo de compensar con un linaje espiritual la carencia de uno socialmente estimable" (Castro 29).²²⁵

En un trabajo reciente, Elena Carrera criticaba la visión reduccionista de estas interpretaciones y sostenía que el desprecio de la noción de honra había de entenderse como parte de una larga tradición cristiana, la del *Contemptus Mundi*, que atacaba las ideas del estatus social como contrarias a la doctrina cristiana. Carrera entiende que la crítica de la honra que leemos en Teresa de Jesús deriva, principalmente, del término autoridad entendido como pompa u ostentación: "In her [Teresa's] view, authority based on social status is a false one, since it does not originate in the person who holds it, but in the attitude of those who serve and support this person: 'es razón tenga estas autoridades postizas, porque si no las tuviese no le tendrían en nada. Porque no sale de sí el parecer poderoso. De otros le ha de venir la autoridad' (37.6)" (312). Aunque ciertamente Teresa, entre su ascendencia judeoconversa y la ideología cristiana promulgada por el *Contemptus Mundi*, tenía motivos suficientes para mostrar en sus escritos este desprecio por la "negra honra" (*Camino* 36, 7), una lectura atenta de su correspondencia con familiares, en especial con su hermano Lorenzo, y con la nobleza nos demuestra que en la esfera privada su rechazo de la honra y el linaje no puede asumirse en ningún caso de manera unilateral.

En su correspondencia, este nuevo concepto de la honra vinculado a los lazos sociales y a la posesión de propiedades se va a convertir para Teresa de Jesús en otro nódulo estratégico al que va a recurrir para respaldar su autoridad como fundadora. Teresa va a hacer uso tanto de una noción colaborativa de la identidad –la subjetividad del individuo depende de cómo es percibido por los otros y por Dios– como de la gestión del patrimonio familiar para lograr autorizar, con éxito, la relevancia social de sus conventos. Hacia el final de esa misma carta escrita a Lorenzo el 23 de diciembre de 1561, Teresa le recuerda a su hermano:

²²⁴ Narciso Alonso Cortés, "Pleitos de los Cepeda." *Boletín de la Real Academia Española* 25 1946, pp. 85-110. Más adelante, Teófanos Egido publicaría *El linaje judeoconverso de Santa Teresa. Pleito de hidalguía de los Cepeda*. Editorial de Espiritualidad, 1986.

²²⁵ El ejemplo más paradigmático de este desprecio del linaje, lo encontramos en el capítulo 27 de *Camino de perfección*, "En que trata el gran amor que nos mostró el Señor en las primeras palabras del Paternóster, y lo mucho que importa no hacer caso ninguno del linaje las que de veras quieren ser hijas de Dios".

"Sepa vuestra merced que algunas personas harto buenas que saben nuestro secreto (digo del negocio) han tenido por milagro enviarme vuestra merced tanto dinero a tal tiempo. Espero en Dios que cuando haya menester más, aunque no quiera, le pondrá en el corazón que me socorra" (68). En 1561, Teresa de Jesús es ya plenamente consciente de la importancia que el apoyo económico y administrativo de Lorenzo de Cepeda va a suponer para la Reforma. Por eso, Teresa decide hacer a su hermano partícipe de un espacio privilegiado de intimidad, desde el que su honra se verá validada ante los ojos de Dios, pero también ante los hombres al asociarse con esas "personas harto buenas", que han alabado su apoyo económico a la fundación de San José.²²⁶

Cuando en 1577, ya asentado en Ávila, Lorenzo de Cepeda escriba a su hermana declarándole sus intenciones de vender la finca y la casa que acaba de adquirir en La Serna (Ávila), la respuesta de Teresa deja entrever claramente su preocupación con el mantenimiento de la honra familiar a través de la ampliación del patrimonio de Lorenzo:

El pesarle de haber comprado la Serna hace el demonio porque no agradezca a Dios la merced que le hizo en ellos, que fue grande. Acabe de entender que es por muchas partes mejor, y ha dado más que haciendo a sus hijos, que es honra. Nadie lo oye que no le parece una gran ventura. Y ¿piensa que en cobrar los censos no hay trabajo? ¡Un andar siempre con ejecuciones! Mire que es tentación; no le acaezca más sino alabar a Dios por ello, y no pienso que cuando tuviera mucho tiempo tuviera más oración. Desengáñese de eso, que tiempo bien empleado como es mirar por la hacienda de sus hijos, no quita la oración. En un momento da Dios más, hartas veces, que con mucho tiempo; que no se miden sus obras por los tiempos. Luego procure tener alguno en pasando estas fiestas y entienda en sus escrituras y póngalas como han de estar. Y lo que gastare en la Serna es bien gastado, y cuando venga el verano gustará de ir allá algún día. No dejaba de ser santo Jacob por entender sus ganados, ni Abraham, ni San Joaquín, que como queremos huir del trabajo, todo nos cansa; que así hace a mí, y por eso quiere Dios que haya bien en que me estorbe (2 de enero de 1577, 380).

Teresa de Jesús está resolviendo ante su hermano su propia paradoja vital: ¿cómo conciliar los trabajos del mundo con la quietud de la oración? Su respuesta nos sirve de ejemplo para entender cómo se relacionó la fundadora carmelita con el patrimonio de su familia. Los consejos que Teresa le da a su hermano –es importante diversificar el patrimonio adquiriendo

²²⁶ En la misma línea, en la segunda carta de las que conservamos de las dirigidas a Lorenzo de Cepeda, Teresa de Jesús no dudará en subrayar ante su hermano la estrecha amistad que mantiene con doña María de Mendoza: "Habrà un año tuve unas cuartanas que me han dejado mejor. Estaba en la fundación de Valladolid, que me mataban los regalos de la señora doña María de Mendoza –mujer que fue del secretario Cobos– que es mucho lo que me quiere" (17 de enero de 1570, 104). La mención del secretario de Carlos V, Francisco de los Cobos y Molina, que había sido además nombrado "Ensayador mayor de los metales preciosos de la Casa de Contratación de las Indias", hubo de reafirmar ante Lorenzo la buena posición social que había adquirido su hermana y, por tanto, los beneficios sociales que la colaboración con su proyecto espiritual podían aportarle.

tierras incluso si eso supone endeudarse con el pago anual de censos (Álvarez Vázquez 185-186)– difieren con las repetidas advertencias que dirigirá a sus monjas para que huyan de las deudas.²²⁷ En 1580, volverá a recordarle a Lorenzo que no debe olvidar los bienes del mundo pensando solo en cultivar su espíritu: "Plega a Su Majestad gane vuestra merced en esa soledad muchas riquezas eternas, que todo lo demás son como dineros de duende de casa; aunque en quien tan bien los emplea como vuestra merced, no están mal" (9 de febrero de 1580, 683). Esta actitud ante Lorenzo ha venido leyéndose como un buen ejemplo de la claridad que tenía Teresa para discernir el funcionamiento de las diferentes capas de la sociedad: los consejos económicos a sus monjas, mujeres que viven en la clausura conventual y se han comprometido a cumplir un voto de pobreza, no pueden coincidir, lógicamente, con los consejos que da a su hermano, un hombre del mundo que debe velar por la perpetuación de su honra y la de sus hijos.²²⁸

Esta interpretación, sin embargo, no parece tener en cuenta que la relación entre Teresa de Jesús y Lorenzo de Cepeda se articulaba, como demuestra el epistolario, como una simbiosis perfecta de la que ambas partes obtenían beneficios legales, económicos y sociales: Teresa de Jesús sabía que la buena posición económica de sus familiares era, en último término, un buen apoyo para la prosperidad e independencia de sus fundaciones en ese momento crítico, hacia la mitad de la década de los setenta, en el que empieza a observar cómo la dependencia de la aristocracia trastocaba el proyecto inicial de su reforma religiosa – recordemos los altercados en la fundación de Toledo con Luisa de la Cerda y con Ana de

²²⁷ Así lo declara en el *Modo de visitar los conventos*: "En especial, en las casas de renta conviene muy mucho que se ordene el gasto conforme a la renta [...] y si no, poco a poco, si se comienzan a deudar, se irán perdiendo. En los de pobreza, mirar y avisar mucho no hagan deudas; porque si hay fe y sirven a Dios, no les ha de faltar, como no gasten demasiado [...] No consentir demasía en ser grandes las casas, y que por labrar o añadir en ellas, si no fuere a gran necesidad, no se adeuden [...] es mejor que se pase trabajo de no muy buena gana, que no de andar desasosegadas, y dar mala edificación con deudas, o faltarles de comer" (10, Libros de gastos). Y el 8 de noviembre de 1576, escribirá a María de San José rogándole que no acepte la heredad que ofrece el padre de una de las postulantas: "[...] nunca son buenas para nosotras estas herencias, que no quedan en nada. Y heredad no tome, sino que cargue sobre sí esa parte de lo que dan por la casa. Ni les pase por pensamiento de tomar heredad; digan que no pueden, pues no han de tener renta. En fin, estas cosas no hay qué me escribir; miren allá lo mejor" (332).

²²⁸ Esto sostiene José Antonio Álvarez Vázquez: "Que en 1576 y 1577 prohíba a sus monjas adquirir tierras y endeudarse, mientras que a su hermano le aconseje lo contrario –que compre tierras y que se endeude– no es muestra de arbitrariedad sino de su conocimiento de la situación económica general y de la específica de cada parte [...] por un lado, ordena a sus monjas que solamente se endeuden si es para comer, que no acepten monjas sin dote, que eviten las tierras en las dotes y que éstas tengan la mayor liquidez y, por otro, aconseja a su hermano todo lo contrario. La diferencia no radica en lo económico, sino en el diferente estado de quienes reciben su consejo en las distintas reglas que deben regir su conducta" (187-188).

Mendoza en la fundación de Pastrana—. ²²⁹ Para Lorenzo, por su parte, la colaboración con el movimiento espiritual de su hermana era, sin duda, la vía más fácil para crear un espacio de reconocimiento en un régimen social, que había abandonado hacía más de treinta años y en el que la vinculación con actividades piadosas se había convertido en una de las principales estrategias de ascenso social (Lehfeldt, "Convents" 657).

Solo una lectura ahistórica de la relación entre Teresa de Jesús y Lorenzo de Cepeda permitiría disociar la preocupación de la madre carmelita por el patrimonio de su hermano de una preocupación latente por la honra y el linaje. La idea abstracta e intangible del linaje, que de manera creciente iba obsesionando la sociedad castellana del siglo XVI, encontró en las rentas y las propiedades su forma de materialización en el mundo temporal. Más allá de esto, como ha estudiado Elizabeth Lehfeldt, la propiedad era vista como un bien colectivo que representaba el apellido de la familia y, por lo tanto, la fragmentación del patrimonio se interpretaba como un síntoma de la fragmentación de la identidad familiar ("Convents" 655). Pero dentro del juego de relaciones simbióticas con su hermano, Teresa de Jesús encontró además una vía de legitimación de su propia autoridad: en todas las instancias en las que Teresa de Jesús gestiona con perseverancia, desde el desasimiento conventual, las herencias y patrimonios de sus familiares está tratando de aprehender una soberanía económica que, como la autoridad discursiva o espiritual, se extendía más allá de los límites que prescribían su campo de actuación. ²³⁰

Cuando la falta de sustento y la enfermedad de Pedro de Ahumada, que había también regresado del Nuevo Mundo tras la muerte de su mujer, empiecen a ser un foco de preocupación para la familia Cepeda y Ahumada, Teresa de Jesús se volcará en buscar una solución para los devaneos de su hermano. En medio de este conflicto familiar, Teresa le

²²⁹ No solo la fundación de San José se llevó a cabo gracias al dinero de Lorenzo de Cepeda, sino también más adelante la fundación de Sevilla en 1576. Recordemos que cuando Lorenzo no pudo pagar la deuda que había contraído para ayudar a las monjas a comprar la casa de Sevilla, las autoridades sevillanas intentaron meterlo en la cárcel: "A no estar aquí [Sevilla] mi hermano, cosa de la vida se pudiera hacer. Él ha padecido hartó, y con ánimo en gastar y llevarlo todo, que nos hace alabar a Dios. Bien con razón le quieren estas hermanas, que ninguna ayuda han tenido sino darnos más trabajo. Ahora está retraído por nosotras. Y fue gran ventura no le llevar a la cárcel, que es aquí como un infierno y todo sin ninguna justicia, que nos piden lo que no debemos y a él por fiador" (Carta a María Bautista, 29 de abril de 1576, 238).

²³⁰ El caso de Teresa de Jesús no es aislado. En su artículo "Convents as litigants: dowry and inheritance disputes in Early Modern Spain", Lehfeldt demuestra la insistencia con la que las monjas buscaban reafirmar su autoridad a través de sus dotes y del reclamo de patrimonios familiares: "Nuns maintained a curious self-image by which they remained viscerally tied to their natal families despite de vows that presumably divorced them from these concerns. This study thus reveals that nuns used their religious dowries and maintenance allowances as an opportunity to exercise fiscal influence and autonomy" (646).

ruega a Lorenzo que saque a Pedro de la finca de La Serna y de nuevo le da directrices precisas de cómo distribuir su dinero:

Vuestra merced le daba doscientos reales para vestir y más de comer, y otras cosas de que él se aprovechaba de su casa; que, aunque parece no se sentían, al fin se gasta más quizá de lo que vuestra merced entiende. Ya tiene en lo que le ha dado, para comer este año en donde quisiere. Con los otros doscientos reales que vuestra merced le dé cada año para comer, sobre los que le daba para vestir, se estará con mi hermana (que según él dice se lo rogaron) o con Diego de Guzmán. Él le dio cien reales, que gastará en estos caminos. Será menester no se lo dar junto el otro año cuando vuestra merced se lo diere, sino a quien le diere de comer, poco a poco; porque, a lo que yo entiendo, no estará mucho en una parte (10 de abril de 1580, 693).²³¹

Incluso estando ya Lorenzo instalado en La Serna, Teresa sigue tratando de organizar la disposición de su propiedad: "También me parece mucha barahúnda estar en casa los mozos del arada. Si hiciese vuestra merced alguna casilla adonde se estuviesen, sería quitar gran ruido de casa. Mas, ¿cómo no atajó la cocina como concertamos? ¡Qué hablar hago! Ya veo que sabe cada uno más en su casa" (15 de abril de 1580, 695). Aquí, como ocurría en la correspondencia con Gracián, Teresa de Jesús tiene la sensación de haber sobrepasado los límites de control de la propiedad de su hermano y decide retroceder discursivamente. Pero lo que me interesa destacar a partir de estos ejemplos es que es gracias a la gestión incansable del patrimonio de Lorenzo, que Teresa de Jesús encuentra una vía de aprobación social dentro de la complejidad material de las dinámicas familiares.²³²

La estrecha relación entre la honra, la propiedad y la prosperidad del proyecto espiritual, que dibujan las cartas dirigidas a Lorenzo de Cepeda, adquiere mayor profundidad si lo leemos acercándonos de nuevo a esa noción de intersubjetividad, que en las últimas

²³¹ En la misma carta, escribirá sobre Pedro de Ahumada: "Yo le digo que parece permite Dios nos ande a tentar este pobre hombre, para saber hasta dónde llega nuestra caridad. Y cierto, hermano mío, que la mía es poca para con él, que me da harta pena; porque no solo no es como con hermano, mas aun como con prójimo (que sería razón dolerme de su necesidad) tengo bien poca [...] Y así suplico a vuestra merced, por amor de Nuestro Señor, me la haga a mí de no tornarle más a su casa, por ruego que haya y necesidad en que se vea, para que yo esté con sosiego; porque verdaderamente, cuanto en este punto de estar con vuestra merced, él está loco, aunque no lo esté en otras cosas, que yo sé de letrados que puede esto muy bien ser [...] cierto que he traído harto temor de algún desmán" (10 de abril de 1580, 692). Cuando Lorenzo de Cepeda le sugiera a Teresa de Jesús que permita la entrada de Pedro como fraile carmelita en uno de sus conventos, la respuesta de Teresa volverá a dejar entrever el carácter quebradizo de su hermano: "Lo que vuestra merced decía de estarse en un monasterio de los nuestros, ya me lo ha él dicho; mas ningún camino lleva, porque no se hace tener seglares, ni las comidas que le darán serán de sufrir. Aun ahora, como no le dan la carne manida y cocida en el mesón, no lo puede comer; con un pastel se pasa. Cuando yo puedo, le envío alguna nadería; mas es pocas veces. Yo no sé quién le ha de sufrir y dar las cosas tan a punto" (15 de abril de 1580, 695).

²³² Mujica analiza la correspondencia de Teresa con su hermano Lorenzo poniendo énfasis en la visión pragmática con la que Teresa enfocó sus relaciones familiares (*Lettered* 130-139).

décadas ha venido dominando las tentativas de una definición de lo que era la identidad en la Europa de los siglos XVI y XVII.²³³ Como mencionaba líneas más arriba y como apuntaba Carrera en relación a la doctrina del *Contemptus Mundi*, Teresa de Jesús participa en sus cartas de una definición colaborativa del sujeto en la que la esencia del individuo no forma parte de una interioridad inaccesible e inalterable, sino que reside en el exterior de sí mismo, en la mente de los otros. Las cualidades interiores solo existen una vez que han sido validadas dentro del sistema de relaciones sociales, en las que la reputación pública, las buenas obras y el parentesco cobran una especial relevancia: a su sobrino Lorenzo, el hijo de Lorenzo de Cepeda, Teresa de Jesús le escribirá "Mire, mi hijo, que pues tiene el nombre de tan buen padre, tenga las obras" (15 de diciembre de 1581, 847); y ante las dificultades económicas que asolaban siempre a su hermana Juana de Ahumada, comentará: "la pobreza es ocasión para que todos la tengan en tan poco" (Carta a Antonio Gaytán, 28 de marzo de 1581, 778).

Dentro de este espacio dialógico de intersubjetividad (Tilmouth 16), la identidad emanaba directamente de la validación social y Teresa de Jesús, que cargaba sobre sus hombros el peso de su linaje judeoconverso, sabía que la defensa de una relación de intimidad con Dios, que menosprecia la honra y los bienes del mundo, necesariamente había de convivir con un posicionamiento social estratégico. El éxito espiritual se torna, así, inalcanzable sin el éxito social. Cuando en 1581, una señora de Ávila empieza a difamar injurias sobre la "ruin amistad" que su marido supuestamente mantiene con la hija de Juana de Ahumada, Beatriz de Ovalle, Teresa reflejará de nuevo en sus cartas cómo le resulta imposible mantenerse apegada al concepto de desasimiento cuando la reputación del apellido de su familia es puesta en tela de juicio:

Bien creo que vuestra merced –le escribe Teresa de Jesús a Sancho Dávila, su amigo sacerdote en Ávila– lo sabrá (porque me dicen es cosa pública, por mis pecados) la gran pasión que tiene su mujer de don Gonzalo, porque se lo han dicho, y a ella se le ha antojado que su marido trata de ruin amistad con doña Beatriz, su hija de mi hermana; y esto afirma y dice tan públicamente, que por mayor parte le deben dar crédito. Y así, cuanto a su honra de la moza ya debe estar tan perdida, que no hago caso, sino de las muchas ofensas que se hacen a Dios. Estoy en extremo lastimada cosa mía sea ocasión de esto, y así he procurado con sus padres la quiten de ahí, porque algunos letrados me han dicho están obligados; y aunque no estuvieran, me parece huir como de una fiera de la lengua de una mujer apasionada [...] Suplico a vuestra merced me escriban qué remedio podría yo poner para que cesasen ofensas de Dios, que, como digo, la honra

²³³ Parto el trabajo de Tilmouth ("Passion and Intersubjectivity in Early Modern Literature"), que reúne las principales teorías sobre la construcción del yo en la Europa renacentista, y problematiza las tesis foucauldianas de Greenbalt.

mal remedio tiene ya en la opinión del pueblo (Carta a Sancho Dávila, 9 de octubre de 1582, 813).

También cuando Juan de Ovalle, el marido de Juana de Ahumada, y su hermano, Gonzalo Godínez, decidan pedirle dinero a Teresa de Jesús a través de su hermana, la respuesta de Teresa plasmará con nitidez la importancia de esa matriz de relaciones sociales en la definición del sujeto:

Esto digo porque responda cuando algo la dijeren, y entienda vuestra merced que, para cómo está ahora el mundo y en el estado que me ha puesto el Señor, mientras menos pensaren que hago por ella, mejor me está a mí, y esto conviene al servicio del Señor. Cierto que con no hacer nada, si tantico imaginasen, dirían de mí lo que oigo de otros, y así ahora que me trae esa nonada es menester aviso [...] Y crea que quien está en los ojos del mundo tanto como yo, que aun lo que es virtud es menester mirar cómo se hace (Carta a Juana de Ahumada, 20 de diciembre de 1577, 481).

En esta carta a su hermana, Teresa se nos revela, de nuevo, como un sujeto que regula las esferas concatenadas de lo social y lo espiritual y entiende que el reconocimiento social termina traducándose en beneficio espiritual –"mejor me está a mí, y esto conviene al servicio del Señor"–.

Teresa de Jesús encuentra en la gestión de la propiedad familiar y en el dominio económico de su medio social los lugares desde los que llevar a cabo un proceso de autoafirmación en ese marco social en el que la definición del yo emana de la percepción de los otros. En la carta a Lorenzo de Cepeda del 17 de enero de 1570, al agradecer a su hermano el envío de dos mil ducados de plata, Teresa de Jesús muestra sin tapujos el empeño que ha puesto en entender los detalles económicos de sus fundaciones y los procedimientos necesarios para retirar el dinero de la Casa de la Contratación: "Delante de mí se hizo la cuenta de los derechos que han llevado; aquí la enviaré, que no hice poco yo en entender estos negocios, y estoy tan baratona y negociadora que ya sé de todo con estas casas de Dios y de la orden; y así tengo yo por suyos los de vuestra merced y me huelgo en entender de ellos" (105). Al intentar hallar las razones que explican el predominio de la idea de intersubjetividad en los siglos XVI y XVII, Christopher Tilmouth apunta en una dirección que contribuye a explicar por qué para Teresa de Jesús, más allá de la agencia espiritual y del dominio sobre su cuerpo, la circulación de bienes y el control económico se convirtieron en piezas esenciales para la fortificación de su autoridad: los procesos de urbanización y la progresiva mercantilización y capitalización de la sociedad diseñaron un nuevo mapa de relaciones humanas, que enfatizaba la idea de la interacción y el intercambio, y de la que,

inevitablemente, iba a surgir una concepción de la identidad gobernada por la reciprocidad y la interrelación con el medio (Tilmouth 21). Teresa de Jesús sabe que su modo de relacionarse con su entorno social y material es una pieza clave en el proceso de construcción de su identidad.

La escritura de Teresa de Jesús demuestra que para la fundadora carmelita el lenguaje es una forma de poder. Teresa nos hace partícipes de su conciencia sobre la potencialidad casi mágica de la palabra para crear y poseer nuevas realidades, para alterar el mundo emocional de los otros, para vulnerar las barreras prescritas por el orden social, y también, para ejercer un poder legal y económico, desde donde excede los límites conventuales de control de la propiedad.²³⁴ La carga afectiva y el juego de poder que entretejen las cartas a Lorenzo de Cepeda demuestran que Teresa de Jesús supo explotar al máximo los beneficios del carácter íntimo de la relación con su hermano para convertir su correspondencia en una suerte de laboratorio de ensayo, desde donde podía deshacerse de las constricciones que tendían a limitar sus relaciones con los miembros de la hegemonía social y eclesiástica, y hacer cristalizar, así, su autoridad discursiva, social y espiritual.

LOS CONSEJOS ESPIRITUALES A LORENZO DE CEPEDA

En 1577, el mismo año en el que Teresa de Jesús se encontraba escribiendo las *Moradas*, la correspondencia con Lorenzo de Cepeda nos confirma que la madre carmelita se había convertido en directora espiritual de su hermano predilecto. Ese espacio de intimidad que Teresa encuentra en la comunicación con Lorenzo le va a permitir también reflexionar y dar forma a su propio itinerario espiritual sin tener que someter su escritura a los rodeos retóricos, que la estratificación eclesiástica le exigía en las cartas espirituales dirigidas a confesores o miembros de la jerarquía religiosa. Al comparar la correspondencia con Lorenzo de Cepeda con una interesante carta dirigida al padre Gonzalo Dávila, rector del colegio de la Compañía de Jesús en Ávila, percibimos sin dificultades el marco de libertad discursiva que Teresa de Jesús forjó en las cartas espirituales dirigidas a su hermano. En la carta dirigida a

²³⁴ Esta afirmación forma parte de una reflexión mayor sobre el capital simbólico del lenguaje en la línea estudiada por Pierre Bourdieu en su obra *Language and Symbolic Power*, que nos ayuda a comprender esta necesidad de Teresa de Jesús de utilización de la palabra para reivindicar su autoridad: "In the symbolic struggle for the production of common sense or, more precisely, for the monopoly of legitimate naming as the official –i.e. explicit and public– imposition of the legitimate vision of the social world, agents bring into play the symbolic capital that they have acquired in previous struggles, in particular all the power that they possess over the instated taxonomies, those inscribed in people's minds or in the objective world, such as qualifications" (239).

Gonzalo Dávila en el verano de 1578, Teresa iluminará con aparente indecisión las dudas espirituales del padre jesuita enmarcando sus consejos dentro de una forzada retórica de humildad, que nos recuerda vagamente a la utilizada en ciertos momentos de la comunicación con Gracián:

Yo le digo que sabe bien mortificar y darme a entender lo que soy, pues le parece a vuestra merced creo de mí puedo enseñar. Dios me libre, siquiera se me acordase. Ya veo que tengo yo la culpa; aunque no sé si la tiene más el deseo que tengo de ver a vuestra merced bueno, que de esta flaqueza puede ser proceda tanta bobería como a vuestra merced digo, y del amor que le tengo, que me hace hablar con libertad, sin mirar lo que digo, que aun después quedé con escrúpulo de algunas cosas que traté con vuestra merced, y al no me quedar el de inobediente, no respondiera a lo que vuestra merced me manda, porque me hace harta contradicción [...] Una de las grandes faltas que tengo es juzgar por mí en estas cosas de oración, y así no tiene vuestra merced que hacer caso de lo que dijere; porque le dará Dios otro talento que a una mujercilla como yo (mediados de junio de 1578, 537).

La hiperbólica retórica de sumisión de esta carta nace como consecuencia de la actitud ambivalente que Teresa de Jesús mantenía hacia el obligado tópico de la humildad: "This is Teresa's dilemma – to elaborate a rhetoric that can give voice to a silent virtue" (Weber, *Teresa* 48). Sin embargo, cuando sea Lorenzo de Cepeda quien se desvíe del camino espiritual marcado por Teresa, esta le escribirá sin titubeos: "Antes que se me olvide: ¿cómo hace promesa sin decírmelo? ¡Donosa obediencia es esa!" (2 de enero de 1577, 379), y más adelante le reiterará sin dobleces la importancia de seguir su camino espiritual: "Ya entiendo por lo que se desea la devoción, que es bueno. Una cosa es desearlo y otra pedirlo; mas crea que es lo mejor lo que hace: el dejarlo todo a la voluntad de Dios y poner su causa en sus manos; Él sabe lo que nos conviene; mas siempre procure ir por el camino que le escribí. Mire que es más importante de lo que entiende" (381). A través de esta misma carta, también descubrimos que Lorenzo poseía una copia del *Camino de Perfección*, a la que Teresa le remite para solucionar sus dudas sobre la oración: "Lo que digo está en el libro, es en el del *Paternoster*. Allí hallará vuestra merced hartos de la oración que tiene, aunque no tan a la larga como está en el otro" (379).

La interdependencia entre Teresa de Jesús y su hermano continúa, como vemos, en el plano espiritual: Teresa de Jesús comparte con Lorenzo de Cepeda sus inquietudes místicas mientras va ejerciendo ante él una autoridad catequística, haciendo de su comunicación epistolar una escritura en borrador para discernir los modos de oración, debatir la importancia de la penitencia y exponer sus ideas sobre la indisociable relación entre la salud espiritual y la salud corporal. Como sucedía con el envío de reliquias en los años en los que Lorenzo estaba

todavía planeando su regreso a Castilla, podría postularse que el envío de objetos penitenciales le sirve a Teresa de Jesús para adueñarse del capital espiritual y construir, así, otra vía para afianzar su autoridad dentro de las dinámicas familiares y corroborar la validez de su doctrina espiritual:

Para cuando no se pudiere bien recoger al tiempo que tiene oración, o cuando tuviere gana de hacer algo por el Señor, le envío ese cilicio, que despierta mucho el amor, a condición de que no se le ponga después de vestido en ninguna manera, ni para dormir. Puédese sentar sobre cualquier parte, y ponerle que dé desabrimiento. Yo lo hago con miedo. Como es tan sanguíneo, cualquiera cosa podría alterar la sangre; sino que es tanto el contento que da (aunque sea una nadería como esa) hacer algo por Dios, cuando se está con ese amor, que no quiero lo dejemos de probar. Como pase el invierno hará otra alguna cosilla, que no me descuido. Escribame cómo le va con esa niñería. Yo le digo que cuando más justicias queramos hacer en nosotras, acordándonos de lo que pasó Nuestro Señor, lo es. Riéndome estoy cómo él me envía confites, regalos y dineros, y yo cilicios (2 de enero de 1577, 398).

Esta carta revela dos de los puntos angulares de la correspondencia espiritual de Teresa con Lorenzo. Primero, la carga somática que arrastran los objetos penitenciales le permite a Teresa de Jesús consagrar su papel de directora espiritual y asegurar, pese a la distancia, un control real sobre las prácticas espirituales de su hermano. La gran novedad del Concilio de Trento, como anota Foucault, fue el florecimiento de "una tecnología del alma y el cuerpo, del alma en el cuerpo, del cuerpo portador de placer y deseo" (Foucault, *Los anormales* 180).²³⁵ Junto a las directrices espirituales, gracias a la materialidad del cilicio, Teresa de Jesús corrobora su rol de administradora de esa "tecnología del alma" ante su hermano y confirma, con decisión, la autoridad penitencial, que parecía ensayar paralelamente en sus amagos de subversión de las relaciones prescritas de monja-confesor:

Yo no sé qué "paternostres" son esos que dice toma de disciplina, que yo nunca tal dije. Torne a leer mi carta y verálo; y no tome más de lo que allí dice, en ninguna manera, salvo que sean dos veces en la semana; y en cuaresma se pondrá un día en la

²³⁵ Las relaciones de Teresa de Jesús con las mortificaciones corporales fueron siempre ambivalentes. De un lado, denuncia los abusos de mortificación que pueden poner en riesgo la salud de sus monjas; pero, de otro, por sus escritos pasean personajes (Pedro de Alcántara, Catalina Cardona, Beatriz de la Encarnación) cuyas excesivas penitencias siempre parecen despertar la admiración de la reformadora carmelita (Weber, *Teresa* 146-148). Para un estudio de la importancia de las penitencias corporales en el ideario espiritual teresiano, ver: "The Spiritual Uses of Pain." *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, n.2, 1996, pp. 257-278. Como anota Carrera, Teresa de Jesús se mueve en un mundo en el que las mortificaciones han pasado a formar parte de la cultura penitencial, lo que nos ayuda a entender el envío de cilicios como una vía de confirmación de la autoridad de la madre carmelita: "Besides its disciplining function, mortification also had redemptive value when it was prescribed as penance by confessors, because it made the sinner feel that he was paying for his sins" (*Teresa* 125).

semana el cilicio, a condición que si viere le hace mal se lo quite, que como es tan sanguíneo témole mucho, y por ser malo para la vista tomar mucha disciplina no le consiento más, y aun porque es más penitencia darse tan tasadamente después de comenzado, que es quebrar la voluntad. Hame de decir si se siente mal con el cilicio, de que se le ponga (Carta a Lorenzo de Cepeda, 10 de febrero de 1577).²³⁶

En segundo lugar, las cartas a Lorenzo de Cepeda demuestran que el acercamiento de Teresa de Jesús a la salud espiritual está arraigado en las nociones galénicas del cuerpo. Aunque a lo largo de toda su correspondencia, en especial al lidiar con la melancolía de Pedro de Ahumada o de las monjas conflictivas del convento de Sevilla, Teresa da buena cuenta de un entendimiento del cuerpo basado en la regulación de los cuatro humores, es sobre todo en las cartas dirigidas a Lorenzo de Cepeda donde observamos cómo, en la mentalidad teresiana, la tipología humoral de cada individuo (flemático, sanguíneo, melancólico y colérico) es entendida como un condicionante insalvable del bienestar espiritual y del éxito en las prácticas de oración: "Créame y deje hacer al Señor de la viña, que sabe lo que cada uno ha menester. Jamás le pedí trabajos interiores aunque Él me ha dado hartos y bien recios en esta vida. Mucho hace la condición natural y los humores para estas aflicciones" (Carta a Lorenzo de Cepeda, 10 de febrero de 1577, 410).²³⁷ Cuando Lorenzo de

²³⁶ Teresa de Jesús continuará controlando el uso del cilicio de Lorenzo de Cepeda siempre recurriendo a un marcado tono imperativo, que contrasta con la vaga autoridad con la que ejerce su rol de consejera espiritual en sus cartas a otros destinatarios. Estas cartas iluminan el papel que Teresa de Jesús le atribuye a las mortificaciones de la carne en su idea de la penitencia: "La de que no se ponga el cilicio habrá de perdonar, porque no se ha de hacer lo que él escoge. Sepa que han de ser tan cortas las disciplinas, que se siente tanto más y hará menos mal. No se dé muy recio, que va poco en eso, que pensará que es gran imperfección. Porque haga algo de lo que quiere, le envío ese cilicio para que traiga dos días en la semana; entiéndese desde que se levanta hasta que se acuesta y no duerma con él [...] Si ese cilicio llegare a toda la cintura, ponga un pañico de lienzo al estómago, que es muy dañoso; y mire que, si sintiere mal en los riñones, que ni eso ni la disciplina no lo tome, que la hará mucho mal; que más quiere Dios su salud que su penitencia, y que obedezca" (Carta a Lorenzo de Cepeda, 27-28 de febrero de 1577, 419-420).

²³⁷ Para un estudio de las nociones médicas de Teresa de Jesús, ver: María Leticia Sánchez Hernández. "Apuntes sobre enfermedades y remedios de Teresa de Jesús." *Cuadernos de historia moderna* XIV, 2015, pp. 235-258. Teresa compartía las ideas de sus contemporáneos sobre la melancolía como una enfermedad causada por un exceso de bilis negra (Weber, *Teresa* 139-146; Mujica *Teresa* 150-154). Como señala Carrera "melancholy was a complex notion, which crossed over the fields of philosophy, medicine, religion, literature, music, and the visual arts as well as popular belief" ("Madness" 2), y se manifestaba, sobre todo, en forma de "groundless fear or extreme sadness, as well as to diseases of body, mind and spirit which could be cured, or simply managed though eclectic methods: diet, pharmacological and surgical remedies, but also regimental and moral treatments such as travel music and conversation with friends" ("Madness" 3). Aunque excede los límites de este trabajo, Teresa recurrirá a esta multiplicidad de métodos cuando tenga que lidiar con su hermano Pedro de Ahumada o con las monjas melancólicas. En una carta de 1576 a Juan Jesús de Roca, Teresa escribirá sobre el padre Antonio de la Madre de Dios (que había abandonado los jerónimos para entrar en el Carmelo y ahora, por el rigor de la regla carmelita, se veía obligado a volver a los jerónimos): "tenía gran melancolía, que con nuestras comidas viniera a mucho mal. Dios

Cepeda, aprovechándose también del carácter íntimo de la correspondencia con su hermana, exponga ante Teresa de Jesús su preocupación por la sensualidad que a veces traen consigo los estados intensos de oración, Teresa le calmará con una razonada respuesta en la que traslada la lógica que rige el funcionamiento humoral del cuerpo a los movimientos del alma:

De esas torpezas después de que vuestra merced me da cuenta, ningún caso haga, que aunque eso yo no lo he tenido –porque siempre me libró Dios por su bondad de esas pasiones– entiendo debe ser que, como el deleite del alma es tan grande, hace movimiento en el natural. Iráse gastando con el favor de Dios, como no haga caso de ello [...] Eso del calor que dice que siente, ni hace ni deshace, antes podrá dañar algo a la salud si fuere mucho; mas también quizás se irá quitando como los estremecimientos. Son esas cosas –a lo que yo creo– como las complexiones; y como vuestra merced es sanguíneo, el movimiento grande de espíritu con el calor natural (que se recoge a lo superior y llega al corazón) puede causar eso; mas, como digo, no es por eso más la oración (17 de enero de 1577, 397).

En la correspondencia con Lorenzo de Cepeda, Teresa de Jesús desarrolla, sin constricciones, sus ideas hipocrático-galénicas sobre la salud espiritual evidenciando no solo su familiaridad con las principales teorías médicas del siglo XVI, sino también, y más importante, justificando el rol central del cuerpo en su itinerario espiritual desde un trasfondo fisiológico, que presenta a sus lectores como imposible de sortear.

Esta idea galénica de la salud espiritual es la razón que subyace a la relación moderada de Teresa de Jesús con la mortificación de la carne, que chocaba con las entusiastas prácticas de ascetismo defendidas por Felipe II a partir de Trento –como anota Weber al estudiar los cambios que la llegada de Doria trajo a la orden carmelita: "Teresa's Galenic model for spiritual health, with its emphasis on moderation in penance to avoid humoral imbalance, clashed with Doria's predilection for more severe ascetism ("Gender and discernment" 145)–. Tal vez por eso, será dentro de la privacidad de la correspondencia con su hermano donde Teresa exponga, ampliamente, los condicionantes que la circulación de los humores imponen en las prácticas espirituales. Creo que esta presencia del cuerpo humoral en los consejos espirituales que Teresa de Jesús le remite incansable a Lorenzo de Cepeda contribuye a entender su participación en una discursividad mística, a la que da forma en el *Libro de la Vida* y las *Moradas*. La centralidad del cuerpo sirvió para entretejer nociones teológicas con nociones de filosofía natural para focalizar así la corporalidad de Cristo en las prácticas de oración. En un trabajo sobre la *Subida al Monte Sión* de Bernardino de Laredo –

sea con él, que cierto más me parece falto de salud que de buen alma lo que tiene" (cit. en Carrera, "Madness" 3, n. 4).

obra nuclear de la formación espiritual de Teresa de Jesús—, Jessica A. Boon, al explicar la importancia de la medicina galénica en la obra ascética del fraile franciscano, concluye:

I argue that Laredo peppers the *Subida* with medical terminology in order to demonstrate the intentions of medical philosophy: talking about human physiology is talking about created physiology. That is to say, to cite the body in the course of a spiritual treatise is always at once to reference the creator of the body, God [...]. In the end, Laredo's discussion of mud, filth and humors serves not so much to eliminate the body from mysticism as to make it the starting point of thinking about God (106).²³⁸

Estas cartas, que incluyen aspectos de dirección espiritual a Lorenzo de Cepeda y que fueron escritas en el mismo año en el que Teresa de Jesús estaba inmersa en la composición de las *Moradas*, demuestran que la madre carmelita hizo de su hermano un interlocutor privilegiado con el que transformar las ideas teóricas de sus tratados místicos en una praxis espiritual. Esto fue posible gracias a la existencia de un espacio epistolar, que al no estar dominado por una relación de poder tipificada, en vez de obligar a Teresa de Jesús a maquillar su discurso con estrategias retóricas de humildad o de falsa ignorancia, le permitía ejercer una función apostólica, impensable fuera del espacio privado delimitado por los lazos familiares o las paredes del convento.

Cuando Lorenzo de Cepeda muera el 26 de junio de 1580 en La Serna, Teresa de Jesús escribirá a María de San José comunicándole la noticia y dejándonos una semblanza de su hermano, en la que se muestra satisfecha de los avances del que había sido su hijo espiritual más cercano:

Sepa que ha sido servido llevar consigo a su buen amigo y servidor Lorencio de Cepeda. Dióle un flujo de sangre tan apresuradamente que le ahogó, que no duró seis horas [...] Yo espero en su misericordia se fue a gozar de Él, porque estaba ya de suerte que, si no era tratar en cosas de su servicio, todo le cansaba, y por esto holgaba de estarse en aquella su heredad que era una legua de Ávila que decía andaba corrido de andar en cumplimientos. Su oración era ordinaria, porque siempre andaba en la presencia de Dios, y Su Majestad le hacía tantas mercedes que algunas veces me espantaba. A penitencia tenía mucha inclinación y así hacía más de la que yo quisiera; porque todo lo comunicaba conmigo, que era cosa extraña el crédito que yo le decía tenía, y procedía del mucho amor que me había cobrado. Yo se lo pago en holgarme que haya salido de vida tan miserable y que esté ya en seguridad. Y no es manera de

²³⁸ Esta misma idea aparece en el capítulo 27 del *Libro de la Vida* cuando Teresa explica uno de sus arrobamientos místicos como un exceso de calor en el alma enviado por Dios: "Andando yo, después de haber visto esto y otras grandes cosas y secretos que el Señor, por quien es, me quiso mostrar de la gloria que se dará a los buenos y pena a los malos, deseando modo y manera en que pudiese hacer penitencia de tanto mal y merecer algo para ganar tanto bien, deseaba huir de gentes y acabar ya de en todo en todo apartarme del mundo. No sosegaba mi espíritu, mas no desasosiego inquieto, sino sabroso. Bien se veía que era de Dios, y que le había dado Su Majestad al alma calor para digerir otros manjares más gruesos de los que comía" (22, 8).

decir, sino que me da gozo cuando en esto pienso (Carta a María de San José, 4 de julio de 1580, 708).

Durante los casi veinte años que abarca el carteo entre Teresa de Jesús y Lorenzo de Cepeda, el lector puede percibir una evolución en la voz de Teresa de Jesús, quien a las alturas de 1580, cuando el éxito de la reforma carmelita era ya un hecho innegable, había adquirido la seguridad suficiente para encargarse de la dirección espiritual de su hermano. Pero lo que me interesa matizar es que existe, a lo largo de toda la correspondencia, una necesidad latente en Teresa de Jesús de utilizar la relación epistolar con su hermano para reafirmar, deambulando intermitente entre el desasimiento y el anclaje inevitable en el mundo terrenal, su autonomía discursiva, espiritual y económica. A través de la circulación de objetos, alimentos, papeles de oración y consejos espirituales, la relación con Lorenzo de Cepeda nos descubre cómo Teresa de Jesús legitima su posición social y religiosa a través del intercambio y la administración de un capital tanto material como espiritual:

[...] tres mil reales dicen están ya a punto –que me he holgado harto– y un cáliz harto bueno, que no ha menester ser mejor, y pesa doce ducados, y creo un real, y cuarenta de hechura, que vienen a ser dieciséis ducados menos tres reales. Es todo de plata. Creo contentará a vuestra merced. Como esos que dice de ese metal me mostraron uno que tienen acá [Valladolid]; y, con no haber muchos años y estar dorado, ya da señal de lo que es y una negregura por dentro del pie, que es asco. Luego me determiné a no le comprar así, y parecióme que comer vuestra merced en mucha plata y para Dios buscar otro metal, que no se sufría. No pensé hallarle tan barato y de tan buen tamaño, sino que esta hurguillas de la priora [María Bautista] con un amigo que tiene, por ser para esta casa, lo ha andado concertando (Carta a Lorenzo de Cepeda, 27 de julio de 1579, 638-639).

En esta carta, Teresa descarta los escrúpulos de Lorenzo de Cepeda ante la compra del cáliz de plata y vuelve a insistir tanto en su noción material de la espiritualidad como en su posición de control en la relación con su hermano.

Es Teresa de Jesús quien demarca los contornos de la relación con Lorenzo de Cepeda, generando un espacio de confianza protegido por la intimidad del secreto, en el que Lorenzo se convertirá, desde aquel envío de oro para la remota fundación del convento de San José de Ávila hasta su mediación en la circulación de papeles privados de oración y del borrador de las *Fundaciones*, en el mejor enclave de Teresa de Jesús dentro del mundo secular.²³⁹ Tras la muerte de Lorenzo de Cepeda, la relación con el hermano ausente seguirá

²³⁹ El 24 de julio de 1576, Teresa de Jesús le escribe a su hermano: "El agnusdei está en la arquilla, a mi parecer (si no está en el baúl) y las sortijas. Ya digo a la supriora la envíe a vuestra merced, porque saque de ella los papeles de las *Fundaciones* y envueltos en un papel y sellados los envíe a la

anclada en esa encrucijada entre materialidad espiritual y aprehensión de autoridad, a través a la construcción de la capilla en el convento de San José de Ávila, que Lorenzo había dejado estipulada en su testamento:

Paréceme dice el testamento (que no me acuerdo bien) que en distribución de estos frutos de don Lorencio haga yo en algunas cosas lo que me pareciere. Digo yo, que porque entiendo la voluntad de mi hermano, que era hacer el arco de la capilla mayor (como vieron todas que le tenía trazado), por ésta, firmada de mi nombre, digo que es mi voluntad que cuando se hiciera la capilla de mi hermano, que haya gloria, se haga el dicho arco de la capilla mayor y una reja de hierro que no sea de las muy costosas, sino vistosa y bien bastante (Carta a las Carmelitas Descalzas de Ávila, 7 de octubre de 1580, 726).

Al convertirse en ejecutora del testamento de su hermano y al describir, con detalle, la disposición de la capilla, Teresa continúa reforzando su autoridad y defendiendo su posición privilegiada como nexo entre el capital material y el capital espiritual, que se había ido constituyendo como uno de los motores principales de la relación con su hermano desde el primer envío de reliquias en 1561.

La muerte de Lorenzo sirvió también para reabrir, hacia 1580, la relación familiar de Teresa de Jesús con el Nuevo Mundo, que se había ido desvaneciendo desde la progresiva llegada de sus hermanos a Castilla. El regreso de Agustín de Ahumada, y las encomiendas de indios y rentas del hijo de Lorenzo en Quito ocuparán las cartas de Teresa de Jesús por estas fechas (Cartas a María de San José, 8 de noviembre de 1581; y a Juan de Ovalle, 14 de noviembre de 1581); aunque tras la muerte de su hermano Lorenzo, las relaciones familiares iban a convertirse en una carga para la madre carmelita: "Estoy tan cansada de parientes después que murió mi hermano, que no querría con ellos ninguna contienda" (Carta a María de San José, 6 de enero de 1581, 746).²⁴⁰

supriora, que han de enviarme no sé qué de mi compañera y un manteo mío (que nos dimos mucha prisa a enviarlos) y no sé qué otros papeles están ahí, y no querría los viese nadie (y por eso quiero vuestra merced los saque, que de él no se da nada) y por los mismos de las *Fundaciones*" (262).

²⁴⁰ El altercado principal había nacido de la decisión precipitada de su sobrino, Francisco de Cepeda, de abandonar el noviciado de fraile carmelita y casarse, sin dar noticias a sus parientes, con doña Orofrisia de Mendoza y Castilla. Tras la boda, la suegra de don Francisco, Beatriz de Castilla y Mendoza, se enfrentará con Teresa de Jesús por el testamento de Lorenzo de Cepeda reclamando más bienes para don Francisco en perjuicio de Teresita. El 4 de diciembre, Teresa de Jesús responderá a doña Beatriz con un cuidado artificio retórico, donde trata de mantener una buena relación con la suegra de Francisco y, a un tiempo, utiliza interesadamente su condición de monja para rehuir de las contiendas económicas: "Paréceme que lo que yo supliqué a vuestra merced no me escribiese fue en los negocios, que dejar de recibir merced con sus cartas de vuestra merced es desatino decirlo, que bien entiendo cuán grande es cuando vuestra merced me la hace. Mas dame mucha pena cuando se tratan cosas que conforme a mi conciencia no puedo hacer, y algunas en que entiendo, conforme a lo

La correspondencia con Lorenzo de Cepeda se convierte, en fin, en un lugar privilegiado para observar y comprender la paradoja vital teresiana con la que abría este capítulo: el vaivén entre el desasimiento espiritual y la dependencia económica, entre el desapego de los lazos familiares y la inevitable filiación al linaje, entre la pobreza y la fascinación por la sobreabundancia material. Estos tres ejes organizadores de la realidad de Teresa enmarcaron el carteo con Lorenzo de Cepeda, originando un espacio de circulación de cartas y objetos, que iba a permitirle a Teresa de Jesús ensayar esa posición de autoridad, que no podía ejercer, sin artificiosos rodeos discursivos, en sus relaciones con otros destinatarios. Desde estas cartas, Teresa de Jesús entró en contacto con la novedad del Nuevo Mundo y fue integrándola en su imaginario estético, espiritual y literario al crear unos vínculos de afectividad y de dependencia monetaria con aquel remoto territorio, que en una suerte de concatenaciones insalvables, terminarían perpetuándose más allá de su muerte en las declaraciones de los procesos de beatificación y canonización:

Y también sabe este testigo, que la dicha Santa Madre contó al dicho don Lorenzo de Cepeda, su hermano, y al dicho don Francisco, su hijo, que deseando mucho verlos, había suplicado a Nuestro Señor le hiciese esta misericordia; y que así se halló en espíritu a la ciudad de Quito, donde el dicho su hermano residía, y dijo que vio a su hermano y mujer sentados a la lumbre, y a don Francisco en los brazos de su ama, y a otro hijo que tenía allí junto (Declaración de doña Orofrisia de Mendoza y Castilla, *PBC*, t. III, 742).

En medio del aparatoso andamiaje que subyacía a las políticas de santidad, este breve testimonio, que le atribuye a la monja carmelita el don de la bilocación, nos confirma con contundencia que el Nuevo Mundo fue siempre, en el universo de Teresa de Jesús, un espacio íntimo de familiaridad, pero también y sobre todo, gracias a su regulada distancia con Castilla y a sus enigmáticas connotaciones, un lugar estratégico para la validación de su autoridad espiritual.

que dicen, que tampoco le está bien a don Francisco hacerlas; y como a vuestra merced dicen otra cosa, no puede dejar de andar sospechosa de mi voluntad, que es harto penoso para mí, y así deseo ver concluidas ya estas cosas en extremo" (Carta a doña Beatriz de Castilla y Mendoza, 4 de diciembre de 1581, 841).

5. UNA MIRADA FINAL AL EPISTOLARIO

*Paréceme querría dar voces. Digo que son estos deseos de
manera que me deshago entre mí pareciéndome que quiero
lo que no puedo.*

TERESA DE JESÚS, *Primera cuenta de conciencia*.

Yo sabía lo secreto de mí.

TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida* 7, 1.

VOLVER A LA HISTORIA EDITORIAL

En su conocido ensayo sobre la irrupción y diseminación del uso de la imprenta en Europa, Marshall McLuhan recuerda las significativas palabras del cardenal William Allen en *Apologie of Two English Seminaries* (1581) sobre la instrumentalización de los libros dentro de la reforma católica: "Books opened the way" (Allen cit. en McLuhan 226). La difusión masificada de libros impresos se convirtió, como afirmaba el cardenal católico, en una de las armas predilectas de la Iglesia post-tridentina para atraer fieles a sus filas en los años de lucha contra el protestantismo. Pese a la tendencia general de ver la imprenta como un arma propagandística que la Iglesia protestante supo monopolizar en aras de sus propios intereses – recordemos que Lutero constataba célebremente que la imprenta era "el más supremo y grande acto de gracia de Dios" (cit. en Eisenstein, *La revolución* 145)–, trabajos recientes (Pettegree) han demostrado que la Iglesia, desde fechas muy anteriores a las 95 tesis de 1517, había sabido aprovecharse de los beneficios de la imprenta para lograr fijar un dogma estandarizado, que parecía impensable en los largos años dominados por la transmisión manuscrita.²⁴¹

Tras el Concilio de Trento, este uso de la imprenta se incrementó y el invento de Gutenberg se convirtió rápidamente en el soporte ideal para propagar las ideas del nuevo catolicismo. El historiador Wolfgang Reinhard, en sus conocidos trabajos sobre la

²⁴¹ Aunque, como anota Eisenstein, esta uniformidad debe mirarse con cautela para no caer en acercamientos simplistas, "[n]evertheless, in comparison with earlier times, one may say that Catholic liturgy was standardized and fixed for the first time in a more or less permanent mold – at least one that held good roughly four hundred years" (313). Ver también: R. Po-Chia Hsia. "The Catholic Book." *The World of Catholic Renewal 1540-1770*. Cambridge University Press, 2005, segunda edición, pp. 172-187.

confesionalización de los estados europeos durante la Contrarreforma,²⁴² identificaba siete métodos cruciales en el afán de la Iglesia católica por crear estados confesionales homogéneos. Entre estos métodos incluía: "Propaganda and censorship. This meant using the printing press for propaganda purposes on the one hand and preventing rival churches from using the printing press on the other hand. While the propaganda weapon of scholars was controversial theology, catechism, sermons and broadsheets were used to influence the masses" (cfr. Lotz-Heumann 35).²⁴³ Las nuevas órdenes, en especial la Compañía de Jesús, la primera orden formada después de la Reforma, supieron ver el potencial de la difusión del dogma católico a través de la reproducción masiva y uniforme de libros que permitía la imprenta.²⁴⁴ Pero, sin duda, la repercusión principal que el Concilio de Trento tuvo sobre la producción libresca fue la distribución de todos los libros del Nuevo Rezado –es decir, la unificación de misales, breviarios y libros litúrgicos que había impuesto el concilio tridentino y que el Papa Pío V había promulgado en dos bulas fechadas en 1568 y 1570–, que generó una explosión editorial sin precedentes en los países que integraban la Europa católica (Lafaye 49; Moll 9).²⁴⁵

²⁴² Wolfgang Reinhard. "Reformation, Counter-Reformation and the Early Modern State. A Reassessment." *The Catholic Historical Review* LXXV, n. 3, 1989, pp. 383-404.

²⁴³ Los otros seis métodos eran: 1. "The establishment of pure doctrine and its formulation in a confession of faith", 2. "The distribution and enforcement of these new forms", 3. "Internalization of new confessional norms through education", 4. "Disciplining the population [...] to create a confessionally homogeneous population", 5. "Rites and the control of participation in rites", 6. "Confessional regulation of language" (Lotz-Heumann 35-36).

²⁴⁴ En palabras de McLuhan: "Perhaps the most spectacular effect of print in the Renaissance was the militant campaign of Counter-Reformation mounted by Spaniards like St. Ignatius Loyola. His religious order, the first since printing began embodied much visual stress in religious exercises, intense literary training, and military homogeneity organization" (226). El impacto de la imprenta en la cultura renacentista derivó también, como anota Lisa Jardine, en la posibilidad de producir libros unificados que permitían crear comunidades de lectores: "The printed book revolutionized the transmission of knowledge, and permanently changed the attitudes of thinking in Europe. Print brought with it many of the features of a book-based culture which in our everyday lives we now take entirely for granted. The scribally produced manuscript was unique (the pagination of each copy would be different); the printed book for the first time allowed two readers to discuss a passage in a work they were both reading by referring to the precise page on which it occurred. Consistent pagination also made it possible for author or editor to provide an index, to which anyone collecting data on a particular topic could turn. The comparatively effortless production of multiple copies meant that printed books could disseminate knowledge much more rapidly, widely and accurately than their handwritten antecedents" (177).

²⁴⁵ El supuesto monopolio que la imprenta flamenca de Plantin-Moretus obtuvo de Felipe II para la distribución de los libros del Nuevo Rezado ha sido desmentido por Jaime Moll en su trabajo: "Plantino, los Junta y el «Privilegio» del Nuevo Rezado." *Simposio Internacional sobre Cristóbal Plantino*, coord. por Hans Tromp y Pedro Peira, 1991, pp. 9-26. Aquí, Moll indaga la repercusiones que el Nuevo Rezado tuvo para las grandes imprentas nacionales e internacionales, que vieron enseguida los rápidos beneficios económicos que podían emerger de la distribución de libros litúrgicos en los territorios de la Corona española, que abarcaban también la inmensidad de las Indias.

Estos hechos que nos ayudan a entender la popularización y expansión de la imprenta y los avances de la Contrarreforma como dos fenómenos que se entrelazan y compenetran me sirven para iluminar los porqués que explican el recorrido tal vez anómalo de esta investigación: retrocediendo cronológicamente desde los detalles de la rocambolesca historia editorial del epistolario hacia el estudio de las estrategias discursivas que usa Teresa de Jesús para articular las cartas en un momento muy anterior a cualquier amago de entregarlas a la publicidad impresa. Resulta imposible, como se han encargado de subrayar los estudiosos de la bibliografía material, entender la producción de un texto y de la obra que lo alberga como un proceso aislado que nace única y exclusivamente de los signos que el escritor va trazando sobre el papel, del acto individual de escritura. Esta imposibilidad se acrecienta al intentar desentrañar un producto textual como las cartas de Teresa de Jesús: las ya señaladas peculiaridades de su composición, distribución y transmisión nos obligan a deshacernos de cualquier presunción de identidad entre el texto y la obra y nos invitan, forzosamente, a mirar con atención ese "proceso colectivo, que no separa la materialidad del texto de la textualidad del libro" (Chartier, *Inscribir* 27).

Si la premisa central de la sociología de los textos –"forms effect meaning" (McKenzie 4)– resulta crucial para acercarnos a cualquier texto producido en ese largo período dominado por la inestabilidad que marca la convivencia del ocaso de la transmisión manuscrita con los albores de la imprenta, cuando nos enfrentamos al producto final –el libro–, que contiene los restos deslavazados de un epistolario como el de Teresa de Jesús, la premisa en cuestión debe preceder cualquier intento de lectura. Estamos ante un epistolario, recordemos, forjado presuntamente dentro de las fronteras de la intimidad, por una monja que escribe constreñida por el clima de la asfixia censora impuesta por la crisis de 1559 y por las medidas del Concilio del Trento, en constante conflicto con los carmelitas calzados que intentan tirar por tierra su proyecto espiritual; pero una monja que también, después de su muerte, será elevada rápidamente a los altares de la santidad y convertida en símbolo femenino del catolicismo post-tridentino.

La lectura de las cartas de Teresa de Jesús, por tanto, no podía llevarse a cabo sin tener en cuenta la relación cuadrangular que se establece entre la difusión de textos impresos, el dogma contrarreformista, la censura y las políticas de santidad; y de ahí, mi necesidad en estas páginas previas de partir de la forma y el soporte para ir avanzando lentamente hacia el contenido y hacia las circunstancias históricas, sociales, personales y espirituales, que

impulsaron a la fundadora carmelita entre 1562 y 1582 a la composición frenética de cartas. Si la aparición de las obras completas de Teresa de Jesús en 1588 –con sus paratextos y con el grabado de la *vera effigies* de la monja de Ávila recibiendo la inspiración del Espíritu Santo que abre la edición– había sido un elemento central para asegurar su entrada en el panteón de santos de la nueva iglesia católica, la publicación impresa de las cartas setenta años después en la edición de Palafox tenía que perpetuar esa imagen de perfecta santidad que se había construido cuidadosamente, acallando esas voces disidentes como la del dominico Alonso de la Fuente, desde la muerte de Teresa en 1582. Había, por tanto, que armonizar las tensiones generadas por unos artefactos textuales que eran, o pretendían ser, a un tiempo, las reliquias que habían demostrado y asegurado los poderes sobrenaturales de la monja de Ávila, pero también páginas cuyo contenido debía dar cuenta de la ardua tarea de escritora y fundadora de Teresa de Jesús sin complicar en ningún momento el arquetipo de santidad que encarnaba, y que a mediados del siglo XVII parecía estar ya completamente consolidado.

La publicación de las obras de Teresa de Jesús solo puede entenderse como parte del rol instrumental que el catolicismo otorgó a la santidad en su afán permanente por distanciarse de la Reforma protestante. Como ha estudiado García Cárcel "la Reforma protestante negaba capacidades intercesoras a los santos y sus representaciones iconográficas y reliquias" mientras que "la Reforma católica convertirá en una de sus columnas fundamentales el culto a los santos en función de dos principios: la 'admiratio' y la 'imitatio', a partir de figuras que podían ofrecer la mediación entre Dios y los fieles" (47). Para la propia Teresa de Jesús, como declara en una de sus cuentas de conciencia fechada en Ávila en 1572, esta falta de imágenes, reliquias y santos era el mayor mal que estaba acaeciendo en el seno del protestantismo: "lo que el demonio hacía en los luteranos era quitarles todos los modos para despertar y así iban perdidos. 'Mis cristianos, hija, han de hacer, ahora más que nunca, lo contrario de lo que ellos hacen'" (CC 30).

En este enfrentamiento en torno a la legitimación de la santidad, la explosión editorial que trajo consigo el Concilio de Trento no estaba única y exclusivamente vinculada a la publicación de las obras del Nuevo Rezado, sino que se nutrió también de la publicación masiva de material hagiográfico para reforzar la importancia de la sacralización de los santos dentro de la fe católica.²⁴⁶ La imprenta era, en fin, la máquina perfecta para asegurar la

²⁴⁶ Es más, desde finales del siglo XV y, al menos, hasta el siglo XVII, los textos religiosos se convirtieron en los cimientos del desarrollo mercantil de las imprentas europeas. La amplia y vaga categoría de "textos religiosos" abarcaba una infinidad de modalidades literarias: "el libro religioso

propaganda de una doctrina, que orbitaba alrededor de la predicación visual, de la instauración de ritos y el consecuente control de la participación popular en ellos, y de la propagación de modelos de imitación para el pueblo a través de las figuras de los santos. Como anota Teófanés Egido:

En la historia de la religión y de la sociedad durante la llamada época moderna [...] no es posible prescindir del protagonismo ostentado por los santos y por su presencia en aquel universo de percepciones que, si por algo lo hacían, se caracterizaban por la sacralización. El santo se había convertido en el héroe dominante, admirado y propuesto como ideal humano o interesadamente invocado como protector o terapeuta. A afianzar y reproducir tales entusiasmos contribuían los instrumentos más poderosos de publicidad y propaganda: el sermón panegírico y la imprenta. Ambos cumplieron sobradamente con su función divulgadora, lo mismo entre las élites lectores que entre los amplísimos ámbitos de la cultura y de la devoción popular ("Hagiografías" 62).

A lo largo de los siglos XII y XIII, las hagiografías ya habían superado su uso circunscrito al espacio monástico, característico del primer cristianismo, gracias a la aparición de las órdenes mendicantes, la sistematización de colecciones hagiográficas y las nuevas técnicas de reproducción de manuscritos (Boreau 20); pero será con la llegada de la imprenta cuando empiece a extenderse la difusión de hagiografías en el espacio local como un instrumento destinado a despertar la veneración de los fieles y a consolidar el culto de los santos.²⁴⁷ En el caso de Teresa de Jesús, las hagiografías de Ribera y Yepes reflejan, como veíamos, el empeño de los autores por ajustar la vida y la obra de la biografiada al modelo ortodoxo de santidad post-tridentina (Mollard 879). Pero ya antes de la aparición de las dos hagiografías

[...] puede abarcar la Biblia y las bulas (y los breves...), los misales y los breviarios, las cartillas y sumas teológicas, las artes *confessandi* y las sumas de 'casos', los autos sacramentales y las tragedias de los jesuitas, las vidas de los santos y las santas autobiografías, la novela devota y la comedia de santos, los villancicos y las *vitae Christi* en metro, los diálogos morales y los sermones, la homilía y la glosa de salmos e himnos, etc., amén de toda una abundantísima serie de textos que se acostumbra clasificar, sin más, de 'espirituales'. [...] Este amplísimo campo de la literatura de espiritualidad [es] muy probablemente el más extenso de todas las "literaturas" (de Freitas Carvalho 221).

²⁴⁷ Sigo aquí a Alain Boreau en su periodización de la historia de las hagiografías cristianas. Antes de la aparición de hagiografías en lenguas vernáculas que tuvo lugar alrededor del siglo XII (segunda etapa) y de la explosión hagiográfica que trajo consigo la imprenta (tercera etapa), Boreau distingue una primera edad hagiográfica: "In its prehistory (up to the eleventh century), the *libellus* became a form of devotional literature. Its prototypes were many, from the *Passion of Perpetua and Felicitas* [...], the fine western martyrdom account, to the *Life of St Martin of Tours* [...] by Sulpicius Severus, often imitated during the first millennium. These were learned works, however, of limited circulation, still far from liturgy and ritual [...] These works were not produced in any great number, nor did the specific content become fixed into a brief life followed by a list of posthumous miracles until the eighth and ninth centuries, when the Carolingian reforms stabilized the liturgy [...] Hagiographic texts offered valuable help for proving that an abbey or monastery possessed authentic relics and for bolstering its prestige" (20). Para una relación del aluvión de hagiografías en español impresas desde finales del siglo XV hasta principios del siglo XVIII: Simón Díaz, "Hagiografías individuales publicadas en español de 1480 a 1700", *Hispania Sacra* 30, 1977: 421-480.

citadas, tanto la *Vida*, las *Fundaciones* y las *Moradas* como el epistolario tenían que lograr ser percibidos como parte de ese material hagiográfico que alimentaba el reonomiento público de la santidad. La pregunta que hace más de treinta años impulsó a Peter Burke a escribir su artículo fundacional sobre la fábrica de santos tras el Concilio de Trento, "How to become a Counter Reformation Saint" (1984), no puede responderse sin atender al papel nuclear que tuvo esta circulación en letra de molde de las autobiografías y hagiografías de los candidatos a la santidad.²⁴⁸

En este juego de construcciones hagiográficas y usos propagandísticos de la fe, la censura se convirtió en una herramienta reguladora indispensable para maquillar extrañezas, agrupar la diversidad de arquetipos de santidad y reconducir los desvíos de la norma que transmitían a veces las plumas de las monjas.²⁴⁹ Aunque, como demuestra la escritura teresiana, la efectividad de la praxis de la censura a lo largo del siglo XVI fue en muchas ocasiones cuestionable –los límites impuestos por el aparato represor eran constantemente vulnerados por lectores y autores, y la frontera entre la ortodoxia y la heterodoxia era más una película porosa que una barrera impermeable entre aquello que se podía decir y aquello que se debía silenciar–, la presencia simbólica y amenazante de la censura inquisitorial fue el condicionante inevitable que regulaba el horizonte de expectativas de los autores y lectores del siglo XVI (Díaz Peña 16-17). Independientemente de la efectividad de las prácticas concretas de este control ideológico, me ha interesado para entender a Teresa de Jesús en sus cartas, esa presencia constante de la idea de la censura en el seno de la popularización de la imprenta y de la expansión del catolicismo como fuerza simbólica, que no solo restringía las formas de espiritualidad y los modos de escribir y de leer, sino que también ejercía un importante rol como motor productor de nuevas voces funambulescas que jugaban con esa porosidad de los límites entre lo prohibido y lo permitido (cfr. Butler, Patterson). Teresa de Jesús poseía una plena conciencia de los nuevos procedimientos de censura, que se habían establecido tras 1559 y de manera más evidente tras el Concilio de Trento; es decir, la

²⁴⁸ Jodi Bilinkoff, "How to Become a Counter-Reformation Hagiographer." *Related Lives. Confessors and their Female Penitents, 1450-1750*, pp. 32-46.

²⁴⁹ Rosa M. Alabrús y Ricardo García Cárcel exploran la evolución de los arquetipos de santidad, que proponen las vidas de las monjas, desde Teresa de Jesús hasta finales del siglo XVII ("¿Arquetipo o arquetipos de santidad?", pp. 75-100) y concluyen que "Se ganó en efectismo barroco con aparato épico y dramático y se perdió la propia capacidad de distanciamientos con la que Teresa narró su caso [...] El canon de la santidad lo había fijado Teresa. Las monjas de las generaciones siguientes no supieron interpretarlo (ellas o sus asesores) adecuadamente o, simplemente, se deslizaron por otros caminos y generaron distintos arquetipos de santidad. Les faltó la perspectiva de la vida real fuera del convento que tuvo Teresa y les sobró ansiedad en la carrera por llegar a la meta de la santidad" (100).

generalización de la censura previa y el triunfo de las técnicas expurgatorias. Como anota Manuel Peña Díaz en relación a la censura de las obras teresianas:

Teresa llega a sugerir, desde el aparente sometimiento, cuáles podían ser las acciones que los censores previos podían aplicar a sus escritos. En el prólogo a la primera versión de 1562 de *Camino de perfección* (códice de El Escorial) afirma: "Si no acertare, quien lo ha de ver primero [padre Báñez] lo quemará". Sin embargo, en la segunda versión de 1569 (códice de Valladolid), ya censurada y corregida, introduce un significativo cambio en el mismo párrafo: "Y si fuere mal acertado, el padre presentado que lo ha de ver primero, lo remediará o lo quemará". Han pasado diez años desde la publicación del Índice de Valdés, y el debate sobre el expurgo se ha extendido entre libreros, escritores e inquisidores. Ya no se quema obligatoriamente un libro de un autor católico con algunos errores, ahora se puede expurgar y hacer que deje de circular (Peña Díaz 111).²⁵⁰

Parece que la existencia de esta censura parcial y previa jugó un papel determinante en que Teresa de Jesús fuera adquiriendo una responsabilidad literaria con sus escritos y fuese consolidando su conciencia autorial –siguiendo aquella afirmación lapidaria de Nehemas con la que abría estas páginas: "Authors own their works as one own actions [...] Authors cannot be taken away from their works" (288)–: Ana de Jesús anota en su declaración en el proceso de canonización que cuando llegaban a manos de Teresa de Jesús los traslados de sus obras, solía comentar "Dios los perdone a mis confesores que dan lo que me mandan escribir, trasladándolo y truecan algunas palabras, que ésta y ésta no es mía" (PCB I, 484-485). Las censuras que los manuscritos de Teresa de Jesús sufrieron mientras ella vivía se perpetuaron, como veíamos, cuando, tras su muerte, sus papeles dieron el salto a la letra impresa: incluso el propio fray Luis de León, el más riguroso de los editores de las obras de Teresa, no dudó en suprimir las menciones a los jesuitas en el capítulo 28 del *Libro de la Vida* y un comentario favorable hacia Ignacio de Loyola en las *Moradas quintas* (Alabrús y García Cárcel 108). Las censuras a los comentarios sobre los padres jesuitas continuarán mutilando las obras teresianas hasta el siglo XIX. Aunque sobrepasa los límites de estas palabras finales, conviene recordar que el conflicto, que desde comienzos del siglo XVII fue contaminando las relaciones entre la orden jesuita y la orden carmelita, afectó notablemente, como prueba la edición de las cartas comentada por Palafox en 1658, a la publicación de las cartas de Teresa de Jesús.²⁵¹ Pensemos, por ejemplo, que hasta la

²⁵⁰ Para un estudio del triunfo de los expurgos en la censura inquisitorial, ver el capítulo segundo de la obra de Peña Díaz, *Escribir y prohibir. Inquisición y censura en los Siglos de Oro* (pp. 39-79).

²⁵¹ En la bibliografía en torno a la relación entre Teresa de Jesús y los jesuitas, sigue siendo importante punto de referencia por su contenido documental la obra del jesuita Juan Antonio Zugasti, *Santa Teresa y la Compañía de Jesús. Estudio crítico-histórico*. Razón y Fe, 1914; y también:

publicación de las cartas por el padre Tomás Álvarez y Simeón de la Sagrada Familia en 1979 (Monte Carmelo), todas las ediciones previas habían suprimido un largo párrafo que contenía una sincera alabanza a los padres de la Compañía contenida en una carta dirigida a Jerónimo Gracián en octubre de 1575:

Y crea vuestra paternidad que [las carmelitas descalzas] ganan tanto en andar asidas de la Compañía, aunque alguna vez se yerre por esto en algo, como el tiempo lo dirá y yo de que a vuestra paternidad vea. Al menos han sido ellos [los padres de la Compañía] la principal ayuda que he tenido y jamás lo dejaré de conocer. Y no quisiera quitara vuestra paternidad en Valladolid les enviaran algo de la huerta, que también ellos son pobres y a ellas les sobra. Y créame, mi padre, que mostrar gracia en alguna nadería, que no se puede excusar con algunas personas. Solo esto me ha parecido de las visitas un poco riguroso, aunque, pues lo hizo vuestra paternidad debía haber causa (214).

En los años finales de su vida, Teresa de Jesús iba a ser testigo de dos enfrentamientos importantes con los padres de la Compañía: el primero de ellos tuvo lugar cuando el provincial de los jesuitas, el padre Juan Suárez, la acusó de haber tratado de convencer al también jesuita Gaspar de Salazar de abandonar su orden para pasarse a los descalzos (1578); el segundo, cuando los jesuitas se opusieron a la última de las fundaciones de Teresa, la de Burgos en 1582.²⁵² Ambos conflictos situaron a los jesuitas en el centro de la correspondencia de Teresa, como destinatarios y como protagonistas en tercera persona de las cartas a Gracián. Las manipulaciones de estas cartas se mantuvieron en todas las ediciones impresas del siglo XVIII convirtiendo el epistolario teresiano en un arma instrumental en el acalorado conflicto entre jesuitas y descalzos: un sutil borrón en una carta dirigida, en medio de la dificultosa fundación de Burgos, al canónigo de Palencia amigo de Teresa, Jerónimo Reinoso, alteró sustancialmente el sentido de la carta trastocando la evocación que hacía Teresa de los padres de la Compañía; "por esa carta que ahí va [...] verá

Cándido de Dalmases. "Santa Teresa y los jesuitas, precisando fechas y datos." *Archivum Historicum Societates Jesu* 35, 1966, pp. 347-378. En fecha más reciente, han aparecido: Ignacio Iglesias. "Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad ignaciana." *Manresa* 54, 1982, pp. 291-313; Teófanos Egido. "'La principal ayuda que he tenido': Santa Teresa y los de la Compañía de Jesús." *Manresa* 87, 2015, pp. 5-15 y Alison Weber. "Los jesuitas y las carmelitas descalzas en tiempo de San Francisco de Borja." *Francisco de Borja y su tiempo. Política, Religión y Cultura en la Edad Moderna*, editado por Enrique García Hernán y María del Pilar Ryan, Albatros Ediciones, 2011, pp. 103-113.

²⁵² Las cartas que lidian con el asunto de Gaspar de Salazar son: a Juan Suárez (10 de febrero de 1578, pp. 488-490), a Gonzalo Dávila (14 de febrero de 1578, pp. 491-492), a Jerónimo Gracián (16 de febrero de 1578, pp. 492-496), a Jerónimo Gracián (2 de marzo de 1578, pp. 497-500) y a Jerónimo Gracián (22 de mayo de 1578, pp. 529-531). El conflicto de la fundación de Burgos es tratado extensamente por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink (*TyV* 695-740): la noble viuda Catalina de Tolosa había legado parte de su patrimonio para la fundación del convento de Descalzas en Burgos retirando el apoyo que había prometido a los jesuitas para fundar un colegio en la misma ciudad.

vuestra merced algo de lo que pasa de la Compañía, que verdaderamente parece comienzan enemistad formada [...] Todo va a parar a estos negros intereses que dice que quise y que procuré –y harto es no decir que pensé–, y como yo creo que ellos no dirán mentira, veo claro que el demonio debe andar en este enredo" (20 de mayo de 1582, 873). Hasta la edición del padre Silverio de Santa Teresa en 1924, esta carta se había transcrito eliminando ese crucial *no*, que había salido de la pluma de Teresa: "yo creo que ellos dirán mentira". Silverio, en sus largas anotaciones a la carta demuestra que se trata de un borrón intencionado que pretendía acentuar, a través de la manipulación de la palabra de Teresa de Jesús, las distancias entre carmelitas y jesuitas (184-185, n. 5). Estas manipulaciones en torno a la relación de Teresa de Jesús con los jesuitas formaban parte de ese escenario mayor en el que la cúpula carmelita pretendía preservar la imagen impoluta de santidad de su fundadora distanciándola de las influencias de una orden religiosa que, expulsada en Portugal (1559) y suprimida en Francia (1564), avanzaba a pasos acelerados hacia la expulsión española (1767) y la supresión total dentro de la Iglesia católica (1773).²⁵³

Pero más allá de estas censuras y mutilaciones explícitas a las que fueron sometidos los textos de Teresa de Jesús, la publicación impresa de las cartas nos demostraba cómo los paratextos y comentarios que rodeaban la edición funcionaron como un gigantesco andamiaje de control que condicionaba las formas de recepción del epistolario mientras iban contribuyendo a alimentar esa imagen de santa Teresa como garante del catolicismo y enemiga de la herejía protestante consolidada durante los procesos de canonización y beatificación. Recordemos aquel milagro que narraba el obispo Palafox en la carta preliminar a fray Diego de la Presentación sobre el docto hereje alemán que, tras leer el *Libro de la Vida*, se había arrepentido de sus pecados y convertido a la fe católica. Tanto los defensores como los detractores de Teresa de Jesús (recordemos los memoriales de Alonso de la Fuente) se recrearon incansablemente en los poderes sobrenaturales de sus escritos. Igualmente, pese a la evolución de la iconografía teresiana –la Teresa rezando mirando al cielo de la edición de fray Luis de León de 1588 contrasta con la Teresa sentada empuñando afanosa la pluma de la primera edición de las cartas de 1658–, la presencia de la inspiración divina, en forma de paloma que impulsa la escritura o de inscripciones que acompañan los retratos, nunca desaparece (Pinilla Martín 199).²⁵⁴

²⁵³ Para la ajetreada historia de los jesuitas en España y América, ver: Teófanés Egido (coord.). *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Marcial Pons / Fundación Carolina, 2004.

²⁵⁴ En una edición italiana de la *Vida* aparecida en 1599 y auspiciada por Jerónimo Gracián, la autoridad otorgada a Teresa de Jesús por los atributos de escritora, que la acompañaban en el grabado

Al volver a esta insistencia en el cariz sobrenatural atribuido a los escritos de Teresa de Jesús entre los siglos XVI y XVII, pretendo subrayar cómo las "relaciones múltiples, móviles e inestables" (Chartier, *La obra* 27) que se establecen entre un original manuscrito y sus correlatos impresos se complican en el caso que aquí nos ocupa: las cartas de una monja convertida en modelo de santidad en unos años en los que las medidas conciliares habían restringido dramáticamente las libertades de las mujeres dentro de la Iglesia católica.²⁵⁵ La imagen del retrato de Teresa de Jesús al frente de sus obras no era una llamada de atención para que los lectores tomaran conciencia de la autoría de la obra, sino más bien, "un *nihil obstat* incontestable" (Pinilla Martín 199).²⁵⁶

Fue de esta larga reflexión en torno a la censura, la propaganda y la consolidación de los modelos de santidad, de donde me había surgido una pregunta insalvable: ¿qué nos dice de las cartas de Teresa de Jesús ese ahínco editorial por transformarlas en material válido para engrosar el arquetipo de santidad? Y su empeño por responderla es la causa que late detrás de la geografía de esta investigación. El recorrido por la dispersión de los autógrafos, la selección de cartas que componen las primeras copias manuscritas, las alteraciones y mutilaciones, las reliquias, la misteriosa desaparición de algunos bloques de autógrafos, las cartas apócrifas, la marginación incomprensible de las rigurosas copias de Manuel de Santa María, la historia política y eclesiástica de Palafox, los paratextos de la edición de 1658, y el largo silencio de dos siglos en nuevas ediciones del epistolario, no solo cumplía la función de poner ante los ojos del lector la inestabilidad textual de este corpus de cartas, sino también y sobre todo, se convertía en la puerta de entrada idónea, y quizás la única coherente, para

quedaba suavizada por la siguiente inscripción latina: "Spiritus intus alit, lustrat, docet, instruit, ornat hinc uigeo, cerno, scribo, ago et eniteo" (Pinilla Martín 192). Es más, durante las fiestas de beatificación celebradas en Madrid en 1615, lo más enfatizado del retrato de fray Juan de la Miseria "fueron los componentes prodigiosos superpuestos al retrato original" (González García 387). Durante estas fiestas, los predicadores se volcaron más en alabar la presencia del Espíritu Santo en forma de paloma y de los rayos, que simbolizaban la divinidad de santa Teresa, que en el hecho de que el retrato hubiera sido pintado *ad vivum* (González García 387).

²⁵⁵ Weber explora la consolidación de la misoginia durante la Contrarreforma a través de la figura de Teresa de Jesús en "Little Women: Counter-Reformation Mysogyny." *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, 1990, pp. 17-41.

²⁵⁶ Aunque no menciona las obras de Teresa de Jesús, para la relación imagen / texto en las portadas de obras del Siglo de Oro, remito al trabajo de Pierre Civil: "El frontispicio y su declaración en algunos libros del Siglo de Oro español." *Paratextos en la literatura española, siglos XV-XVIII*, coord. por M. Soledad Arredondo, Pierre Civil y Michel Moner, Casa de Velázquez, 2009, pp. 519-539. Su conclusión me parece clave para entender la importancia de la iconografía en el umbral de las obras en los siglos XVI y XVII: "emprender una lectura al revés para considerar el dispositivo inaugural del libro según un esquema distinto que propone mirar la imagen, luego leer el texto y, por fin, volver a leer la imagen como reticulación de signos. Tal perspectiva que corta con las convenciones en uso tiende a celebrar el frontispicio ilustrado como meta de una trayectoria ideal y como modalidad diferente de entender la relación entre texto e imagen" (539).

abarcó el objetivo central de mi investigación: entender la lucha de Teresa de Jesús, desde el espacio privilegiado de su epistolario, por aprehender esa autoridad que le era constantemente negada y por trazar, manejando con cautela su retórica epistolar, una red de relaciones que le asegurase el éxito de su reforma espiritual.

Desde la primera copia manuscrita, aquella conservada en la Biblioteca Nacional bajo la signatura Ms. 12763, hasta la edición conjunta de los cuatro primeros tomos en 1793 en la imprenta madrileña de José Doblado, todos los intentos de conservación y difusión de las cartas se unían en su necesidad de remarcar el carácter espiritual de la escritura de Teresa de Jesús en una doble vertiente: ya fuera celebrando el carácter prodigioso de los autógrafos para probar la santidad de la fundadora carmelita, o tratando de llevar al frente de las interpretaciones una voz doctrinal, a la que quedarían supeditados todos los asuntos mundanos que pueblan el epistolario. Sobre las cartas dirigidas a Lorenzo de Cepeda, anotaba, por ejemplo, Palafox:

Con ser estas cartas de correspondencia para su hermano y que habla Santa Teresa de cosas domésticas tienen tanto espíritu en lo que escribe, y junta de manera lo humano con lo Divino; que pueden ser unas mudas, y elocuentes instrucciones, de como nos hemos de corresponder en lo temporal, a vista de lo espiritual: porque en el campo del negocio, es la guarnición el espíritu, y a treinta palabras de el mundo, dice cuatro de Dios, que hace de Dios todo lo que era del mundo (Palafox, Notas a la carta XXX, 435).

La historia editorial del epistolario, que durante tres siglos estuvo marcada por un vaivén entre la manipulación de las cartas y la insistencia martilleante en el carácter espiritual y la validez apostólica de las mismas, se presentaba como la evidencia palmaria de que la madre carmelita fue capaz de dar forma en su correspondencia a un terreno discursivo ambivalente. No solo los temas se desplazaban de lo privado a lo público y de lo material a lo espiritual, sino que la forma retórica de su discurso tuvo que encontrar un equilibrio entre la celebración autoritaria de una voz necesaria para imponerse como fundadora y maestra espiritual, y la sumisión a los modelos de obediencia imposibles de sortear en el marco de la vida conventual; entre una necesidad de transmitir sus conocimientos del cuerpo y el espíritu y un forzado doblegarse a la santa ignorancia; entre un inevitable asimiento que miraba hacia lo terrenal y un ansia de desasimiento que apuntaba hacia lo espiritual.

La canonización de Teresa de Jesús fue, como todas las canonizaciones, un indicador cultural de la sociedad de su tiempo y, por tanto, atender a las formas de recepción de su obra era la mejor vía para ganar un acceso privilegiado a las tensiones que regularon su camino

hacia la santidad, al carácter a veces subversivo de su palabra, y al éxito o fracaso de sus estrategias retóricas. Pensemos, por ejemplo, que el dominico Alonso de la Fuente fue, en un sentido moderno del término, como nos recordaba Weber, un perfecto lector de Teresa de Jesús, atento a sus ambigüedades y consciente del uso instrumental que subyacía a la hiperbólica retórica de humildad (*Teresa* 161).

Ante la duda de si los santos son indicadores culturales del período histórico en el que viven o del período histórico en el que son canonizados (Burke, "How to"), las cartas de Teresa de Jesús, al amplificar las dimensiones temporales de la vida de su autora, cumplían la triple función de iluminar, primero, el momento en el que la monja carmelita iba escribiendo sus cartas y forjando un modelo de *santa en vida* (Zarri) que convivía con las necesidades políticas y económicas que exigían las fundaciones; después, los años en los que se avanzaba hacia el proceso de canonización y en los que existía una deliberada omisión de cualquier amago de impresión de las cartas, mientras eran tratadas como reliquias y, por último, un tercer momento, después de la canonización, en el que las cartas alcanzaban al fin la imprenta y se convertían en ejemplo del modelo normativo para editar, leer y distribuir los escritos de una santa contrarreformista.

Las negociaciones políticas, editoriales y espirituales que regularon la transmisión y publicación de las cartas se convertían, así, en la primera necesidad de volver la mirada a la voz epistolar de Teresa de Jesús. A través de las cartas, entendemos no solo cómo supo aprovechar un cambio de paradigma religioso para hacer funcionar con éxito su propio proyecto espiritual, sino también cómo las cartas se convirtieron en el terreno discursivo desde el que iba a alcanzar autoridad a través de la palabra, obligando a los editores posteriores a tergiversar, retocar o eliminar todas las fisuras que podían descompensar ese medido equilibrio, vital y retórico, sin el cual Teresa de Jesús jamás hubiera logrado triunfar en el aparato burocrático que regía la fábrica de santos contrarreformistas.²⁵⁷

²⁵⁷ Sobre la progresiva burocratización de los procesos de santidad, remito al clásico de Burke: "How to Become a Counter Reformation Saint." Para un contexto específicamente español, ver: Jean-Robert Armogathe. "La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII-XVIII)." *Homenaje a Henri Guerrero. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y el Siglo de Oro*, editado por Marc Vitse, 2005, pp. 149-168. Como anota Armogathe: "La instauración de los procesos de beatificación y canonización forma parte, aquí también, de una empresa más amplia, la del *Disziplinierung*, la general reordenación iniciada e impuesta por las Iglesias, en este caso, la Iglesia católica. En adelante, no se harán santos así como así. Una serie de medidas estrictas, reforzadas, donde las hay, por las Inquisiciones locales, servirán para controlar como una marca registrada las denominaciones 'santo' o 'beato'" (151).

LA NECESIDAD DE APREHENSIÓN DE LA AUTORIDAD

Estamos en un mundo que es menester pensar lo que pueden pensar de nosotros para que hayan efecto nuestras palabras.

TERESA DE JESÚS, *Fundaciones* 8, 7.

En 1647, en medio del turbulento clima político y económico que asolaba a España bajo el reinado de Felipe IV, el escritor jesuita Baltasar Gracián publicaba su *Oráculo manual y arte de prudencia*, un compendio condensado de apotegmas y sentencias comentadas, que pretendía ser un manual de conducta para guiar la supervivencia en sociedad de los hombres que habitaban ese mundo en crisis de mediados del siglo XVII español. En el aforismo número 55, escribe Gracián: "Arguye gran corazón, con ensanches de sufrimiento. Nunca apresurarse ni apasionarse. Sea uno primero señor de sí, y lo será después de los otros. Hase de caminar por los espacios del tiempo al centro de la ocasión" (55); y en el número 179, leemos: "*La retentiva es el sello de la capacidad*. Pecho sin secreto es carta abierta. Donde hay fondo están los secretos profundos, que hay grandes espacios y enseñadas donde se hunden las cosas de monta. Procede de un gran señorío de sí, y el vencerse en esto es el verdadero triunfar" (179). Pese a la distancia cultural, social y espiritual que separa la actividad literaria y fundacional de Teresa de Jesús de la publicación de la obra de Gracián, al leer los trescientos apotegmas del padre jesuita teniendo en mente las cartas de Teresa de Jesús, descubrimos que la madre carmelita entendió, como entenderían Gracián y tantos otros un siglo después, esa necesidad de hacerse "señora de sí", conjugando el secreto, la cortesía, la disimulación y el arte de escribir y conversar, que le iban a permitir romper la vulnerabilidad de sujeto marginal en un proceso de auto-conocimiento y auto-afirmación que terminaría con la conquista de la ansiada autoridad textual, social y espiritual.

Dentro de la compleja periodización histórica que marca la transición de la Edad Media al Renacimiento, emerge una nueva percepción del individuo, que culminaría, a finales del siglo XVII, con la irrupción de Descartes y su pretendida concepción moderna del sujeto. Los procesos de urbanización, la difusión del uso de la imprenta y la centralización de los poderes políticos y eclesiásticos habrían dado lugar a nuevas formas de percepción y enunciación del yo, que explicarían la popularidad, a partir del siglo XVI, tanto de cartas, autobiografías y diarios de viaje, como de géneros de ficción dominados por el uso de la primera persona –la picaresca en España, los sonetos de Shakespeare y Sidney en Inglaterra,

los ensayos de Montaigne en Francia—. ²⁵⁸ En esta Europa, la ansiedad creciente por delimitar la interioridad del individuo y el incremento de la producción y circulación de la información instauraron una cultura del secreto, en la que el disimulo iba a convertirse en uno de los recursos centrales de la performatividad pública, la conversación y el lenguaje escrito. Las técnicas de disimulación ayudaban a preservar, a través de un ejercicio extremo de control de las propias emociones, pasiones y pensamientos, el espacio privado de la interioridad, pero aquel que entraba en el juego del disimulo debía aceptar el riesgo que entrañaba deambular por los márgenes de la verdad sin caer en el reino de la mentira: "through the discipline use of reticence, taciturnity, diffidence, negligence, omission, ambiguity, irony and tolerance (that is pretending to not have seen or heard something), dissimulators aimed to frustrate any outside attempts to connect their words and gestures with their true inner state" (Snyder 21). ²⁵⁹

Al rebobinar en las páginas que nos han traído hasta aquí, vemos que el aparato retórico de las cartas de Teresa de Jesús estaba sustentado por estos mismos recursos que Snyder le atribuía a esa sociedad del secreto y del disimulo que se instala en Europa a partir del siglo XVI: la desconfianza, el silencio, la timidez, la ironía, el fingimiento y también los deliberados descuidos, omisiones y ambigüedades son las armas que Teresa de Jesús va dominando con maestría en las páginas de su epistolario. La correspondencia de Teresa de Jesús, con sus juegos retóricos para salir airoso ante Rubeo de la fundación de Sevilla, su subversión de los roles monja – confesor en las cartas a Gracián, la cuidadosa gestión ante el cardenal Gaspar de Quiroga de la entrada de Elena Quiroga en las Descalzas, las peticiones de ayuda a Felipe II para lograr la provincia independiente de descalzos, su dominio del lenguaje en el tríptico de cartas que envía a Sevilla en 1579 para lidiar con los altercados con la Inquisición, la polifonía de modos discursivos a los que recurre para imponerse ante María de San José y el largo etcétera de ejemplos que han sido objeto de esta investigación,

²⁵⁸ Tomo como punto de partida, las reflexiones de Peter Burke en: "Representations of the Self from Petrarch to Descartes." *Rewriting the Self. Histories from the Renaissance to the present*, ed. por Roy Porter, Routledge, 1997, pp. 17-28.

²⁵⁹ Hay una extensa bibliografía sobre el disimulo y el secreto en los siglos XVI y XVII: Jon R. Snyder. *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*. University of California Press, 2012; Fernando Rodríguez de la Flor. *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*. Marcial Pons, 2005; John Martin, "Inventing Sincerity, Refashioning Prudence: the Discovery of the Individual in Renaissance Europe." *The American Historical Review* 102, 5, 1997, pp. 1309-1342; Pérez Zagorin. "The Historical Significance of Lying and Dissimulation." *Social Research* 63.3, 1996, pp. 863-912. Una tesis reciente explora el uso del secreto en las obras de Teresa de Jesús; tanto el secreto de la verdad mística de los tratados espirituales como el secreto informativo al que recurre Teresa en las *Fundaciones* para inclinar la balanza política a su favor: María del Mar Gómez González, *"Mi secreto para mí". Los secretos de Teresa de Ávila*, NYU, 2013.

demuestran que Teresa de Jesús entendió que la supervivencia de su yo-público y de su yo-privado dependía del control magistral de esas técnicas de gestión de la información. Pero dentro de una sociedad que empieza a mostrar un énfasis creciente en la interioridad del individuo y, sobre todo, en la distancia incierta entre las palabras y el pensamiento, entre la interioridad y la proyección del yo, el despliegue de estrategias retóricas y la premeditada reformulación de los límites de la verdad a través de un uso medido del lenguaje evidencian el empeño de Teresa de Jesús por delimitar su propia identidad –como mujer, reformadora, escritora, maestra espiritual y cabeza de familia– y guiar con éxito las fundaciones. Las cartas de Teresa de Jesús, escritas desde esos nuevos hervideros urbanos en medio de los tumultuosos cambios religiosos que asolaron la Europa del siglo XVI, nos han permitido acceder a un sujeto que, privado de agencia en el espacio público, avanza cuestionando y redefiniendo los límites del laberíntico espacio que media entre lo público y lo privado, lo oral y lo escrito, lo político y lo espiritual, lo prohibido y lo permitido, la sumisión y la subversión, hasta toparse con un espacio de escritura propio, desde el que afirmar su identidad.

La semilla inicial de esta investigación era rastrear los usos retóricos de Teresa de Jesús en sus cartas dirigidas a tres bloques principales de destinatarios –confesores y colaboradores religiosos, prioras de otros conventos y familiares–, intentando distanciarme de la idea de una voz epistolar espontánea y fragmentada y postulando, por el contrario, un voz unitaria que, aunque moldeándose a los requerimientos de cada destinatario, apuntaba hacia ese proceso de autoafirmación y búsqueda de autoridad textual, que nos permitiría establecer una línea de continuidad con la primera persona que va narrando en *Vida*, *Fundaciones*, *Camino de Perfección* y *Moradas*. Aunque esa semilla inicial es el hilo que ha ido engarzando estas páginas, la lectura de los veinte años de correspondencia que nutren el epistolario de Teresa, teniendo como foco las cartas dirigidas a Jerónimo Gracián, María de San José y Lorenzo de Cepeda, enseguida me descubrió que el proceso de aprehensión de la autoridad se desarrollaba en torno a tres paradigmas principales –Dios, el cuerpo y el dinero–, que la madre carmelita combinaba con un elaborado aparato retórico para construirse un camino desde el que, sin romper la cortesía –"es la cortesía principal parte de la cultura, especie de hechizo" (118) escribía también Gracián en su *Oráculo*– lograrse persuadir a sus destinatarios y convertirse en fundadora. La investigación teniendo como punto de partida a estos tres destinatarios adquiriría, así, mayor relevancia y profundidad si pensábamos, en primer lugar, en todas esas instancias en el epistolario en las que Teresa de Jesús defiende una relación especial con Dios; en segundo lugar, en el posible carácter instrumental de la

abrumadora presencia de la salud y la enfermedad en las cartas, y, por último, en la dicotomía entre asimiento y desasimiento, como los tres ejes centrales alrededor de los cuales se desarrollan las cartas en su afán por dominar el espacio retórico.

UN MEDIDO ARTEFACTO RETÓRICO: LA CARTA A MARÍA DE MENDOZA DEL 7 DE MARZO DE 1572

Me gustaría volver aquí, antes de concluir, a una carta dirigida a la señora María de Mendoza, que ejemplifica a la perfección estos tres paradigmas estratégicos de persuasión y autorización a los que Teresa de Jesús recurre en su correspondencia. En marzo de 1572, Teresa de Jesús se ve en la incómoda tesitura de tener que rechazar dos postulantes propuestas por María de Mendoza para el convento de Valladolid. María de Mendoza, la hermana de Álvaro de Mendoza, el obispo de Ávila que desde la primera fundación de San José había sido el principal apoyo eclesiástico de la reforma carmelita; era también, como narra Teresa en las *Fundaciones*, la benefactora fundamental del convento de Valladolid:

Y como vi la casa, diome harta congoja, porque entendí era desatino estar allí con monjas sin muy mucha costa; y aunque era de gran recreación, por ser la huerta tan deleitosa, no podía dejar de ser enfermo, que estaba cabe el río [...] Pues llegado el día de Nuestra Señora de la Asunción, que es a quince de agosto de 1568, se tomó posesión de este monasterio. Estuvimos allí poco, porque caímos casi todas muy malas. Viendo esto una señora de aquel lugar, llamada doña María de Mendoza, mujer del comendador Cobos, madre del marqués de Camarasa, muy cristiana y de grandísima caridad (sus limosnas en gran abundancia la daban bien a entender), hacíame mucha caridad de antes que yo había tratado porque es hermana del obispo de Ávila, que en el primer monasterio nos favoreció mucho y en todo lo que toca a la Orden. Como tiene tanta caridad y vio que allí no se podrían pasar sin gran trabajo, ansí por ser lejos para limosnas, como por enfermo, díjonos que dejásemos aquella casa y nos compraría otra. Y ansí lo hizo, que valía mucho más la que nos dio, con dar todo lo que era menester hasta ahora, y lo hará mientras viviere (*Fund.* 10, 4;6).

A partir de la narración de este episodio, resulta comprensible que cuando Teresa de Jesús, cuatro años después, no quiera aceptar a las dos postulantes propuestas por María de Mendoza y apoyadas también por el jesuita Jerónimo Ripalda para esa misma casa de Valladolid, se enfrente a una difícil situación que debe manejar con prudencia para no comprometer ni su autoridad como fundadora (en unos años en los que ya había cedido en el régimen económico de sus conventos y se había visto involucrada en complejos asuntos de patronazgo con otras mujeres de la familia Mendoza: Luisa de la Cerda y Ana de Mendoza) ni su relación de cortesía y agradecimiento con un personaje indispensable la red nobiliaria

del que dependía el éxito de la orden.²⁶⁰ Teresa de Jesús va a configurar una carta, enviada el 7 de marzo de 1572 desde Ávila hasta Valladolid, en la que despliega todo su potencial retórico de humildad, cortesía, obediencia y persuasión mientras desafía la posición jerárquica de María de Mendoza para reafirmar su rol de fundadora y consolidar su posición como administradora última de todos los conventos carmelitas. La carta condensa el amplio abanico de estrategias retóricas de las que Teresa de Jesús disponía y que en los años sucesivos van a ir apareciendo, como veíamos, en su correspondencia con Jerónimo Gracián, con María de San José y con su hermano Lorenzo de Cepeda.

Teresa de Jesús comienza la carta situando su cuerpo enfermo en el centro del discurso. Como demostraba la correspondencia con la priora de Sevilla, el uso retórico de la enfermedad se convierte en un recurso clave en la configuración táctica de la voz epistolar de Teresa de Jesús. La detallada descripción de la debilidad física, que domina la primera mitad de la carta, parece cumplir una triple función: suscitar el afecto y la compasión de su destinataria, subrayar los favores divinos recibidos y eliminar, a través de las exigencias corporales, el abismo social que media entre ella y su benefactora aristocrática:

Harto me he acordado de vuestra señoría en este tiempo y tenido miedo si su reciedumbre había de hacer daño a vuestra señoría. Así me parece que no ha dejado de hacerle [...] A mí me ha probado la tierra de manera que no parece nació en ella; no creo he tenido mes y medio de salud al principio que vio el Señor que sin ella no se podía asentar entonces nada; ahora Su Majestad lo hace todo. Yo no entiendo sino en regalarme, en especial tres semanas ha que sobre las cuartanas me dio dolor en un lado y esquinancia. El uno de estos males bastaba para matar si Dios fuera servido, mas no parece le ha de haber que llegue a hacerme este bien. Con tres sangrías estoy mejor. Quitárosenme las cuartanas; mas la calentura nunca se quita, y así me purgo mañana. Estoy ya enfadada de verme tan perdida, que si no es a misa no salgo de un rincón, ni puedo. Un dolor de quijadas, que ha cerca de mes y medio que tengo, me da más pena. Cuento a vuestra señoría todos estos males porque no me culpe si no he escrito a vuestra señoría, y porque vea son las mercedes que el Señor me hace en darme lo que siempre le pido (127).

A través de la enumeración de las enfermedades y la concreta descripción del dolor, Teresa de Jesús individualiza su voz y se muestra como un sujeto, que se ve limitado por la debilidad

²⁶⁰ Para una narración detallada de la fundación del convento de Valladolid y de la ayuda prestada por María de Mendoza, ver: *TyV*, pp. 329-340. Antes de trasladarse a la nueva casa, María de Mendoza acogió a las monjas en su palacio de Valladolid y, como aparece anotado en el Libro de Fundación del convento, "dio de comer al convento hasta que murió ... y en su testamento dexó ocho mil ducados para hacer la capilla mayor y echar en renta" (de la Madre de Dios y Steggnik 336). María José Pérez González estudia la efectividad retórica de esta carta desde una perspectiva pragmática en su trabajo "Aspectos pragmáticos de una carta teresiana." *Teresa de Jesús. V Centenario de su nacimiento. Actas del Congreso Internacional Teresiano*, 2015, pp. 201-209.

de su cuerpo, pero que de manera simultánea está autorizado a actuar al ser el *locus* de los favores divinos, que justifican la necesidad de la fundación de nuevos conventos carmelitas. La acentuación excesiva de la fragilidad física, sin embargo, es interrumpida abruptamente por un tratamiento irónico de la debilidad: "Dame tan en un ser poca salud y que con esto lo haga todo, yo me río algunas veces"; "Aunque para lo que toca al regalo del cuerpo no ha faltado harta piedad y quien tenga cuidado, y en el lugar me han hecho harta limosna". De este modo, Teresa de Jesús parece estar jugando con esa dicotomía entre asimiento y desasimiento para configurar una voz que habla desde la ambigüedad y que, como anota Pérez González, no suena amenazante (207), pero consigue crear un espacio discursivo favorable para imponer su decisión. La voz de los primeros párrafos, que parece mantenerse rezagada ante su destinataria y que no deja de situar a Dios en el centro del discurso como motor último de las fundaciones, le sirve a Teresa de Jesús para allanar magistralmente el terreno y dar paso a su amonestación a María de Mendoza. Los requiebros y circunloquios de esa voz enferma contrastan con la presentación tajante del conflicto surgido en torno a las postulantas: "Ahora, porque de todas maneras padezca, me escribe la madre priora de esa casa de vuestra señoría [María Bautista], que quiere vuestra señoría se tome en ella una monja y que está vuestra señoría disgustada, que se lo han dicho, porque yo no la he querido tomar, que le envíe licencia para recibirla y otra que trae el padre Ripalda" (128).

A partir de aquí, Teresa de Jesús va a moldear su voz entre la sumisión y la subversión siguiendo un patrón retórico que recuerda a las estrategias exploradas en la correspondencia con Jerónimo Gracián: si Teresa de Jesús le debía a María de Mendoza cierta obediencia en la esfera pública de la cortesía por haber sido la benefactora del convento de Valladolid; en el plano espiritual, la madre carmelita podía fácilmente situarse en una posición de superioridad presentando tanto su cuerpo como su proyecto religioso como la justificación última de una relación privilegiada con Dios. Pero, como sucedía en esas cartas dirigidas a Gracián en las que Teresa debía lidiar con las constricciones impuestas por el modelo confesional, esta carta a María de Mendoza destaca porque demuestra un uso milimetrado no solo de la organización de la carta, sino también de las estructuras lingüísticas de las que va disponiendo para convencer a su destinataria de la necesidad de rechazar a las dos postulantas. La primera táctica de Teresa de Jesús es replicar su fingida falta de poder en el conflicto en torno al convento de Valladolid en la sintaxis de la carta, encadenando oraciones condicionales que parecen distanciar la voz enunciativa del presente real de la situación:

Pensado he que la han engañado. Daríame pena si fuese verdad, pues vuestra señoría me puede reñir y mandar, y no puedo yo creer que si no es por librarse vuestra señoría de ellos, esté de mí disgustada sin decírmelo, sino que por esto vuestra señoría lo muestra. Si esto fuese así daríame mucho consuelo, que con esos padres de la Compañía yo me sé avenir, que no tomarían ellos a nadie que no conviniese a su orden, por hacerme merced. Si vuestra señoría lo quiere mandar determinadamente, no hay para qué hablar más en ello, que está claro en esa casa y en todas puede vuestra señoría mandar y ha de ser obedecida de mí. Enviaré a pedir licencia al padre visitador o al padre general (porque es contra nuestras constituciones tomar con el defecto que tiene, y no podré yo dar licencia contra ella sin el uno de ellos) y ellas deprenderán bien a leer latín, porque está mandado no se reciba ninguna sin saberlo (128-129).²⁶¹

Toda la carta es un juego retórico de persuasión, disimulo y elusión de responsabilidades: Teresa de Jesús hace a los jesuitas responsables de la petición de María de Mendoza y sustenta su rechazo, no en una decisión personal, sino en lo estipulado en las *Constituciones* de la orden. Como anota María José Pérez González, gracias al uso de construcciones impersonales y de "verbos que expresan valores modales epistémicos ("Pensado he que la han engañado"; "Paréceme mortificación continua"; "Así por mi parecer, ninguna de esas dos ahí se recibiera"; "Creo con dejarlo en la conciencia de vuestra señora asegurare la mía"; "Paréceme mortificación continua para las demás, por andar siempre tan juntas")" (207), Teresa logra un distanciamiento atenuador con la compleja situación de las postulantes. Una vez que Teresa ha remarcado en esta segunda parte de la carta la obediencia incondicional que le debe a su benefactora, puede dejar paso a las razones que justifican su decisión de rechazar a las dos postulantes. Ahora, Teresa de Jesús va a recurrir a su principal punto de apoyo, su experiencia, intercalando llamadas a la obediencia para no ofender la generosidad de María de Mendoza y, de nuevo, articulando su discurso con preguntas retóricas, verbos en modo subjuntivo y oraciones condicionales que le permiten crear una distancia fingida con la toma de decisiones y disimular, bajo capas de elaboración poética, cuál es la intención última de su carta:

Por descargo de mi conciencia no puedo dejar de decir a vuestra señoría lo que en este caso yo hiciera después de haberlo encomendado al Señor. Dejo aparte, como digo, el quererlo vuestra señoría, que por no enojarla, a todo me he de disponer y no hablaré en ello más. Solo suplico a vuestra señoría que lo mire bien y quiera más para su casa, que cuando vuestra señoría no vea le está muy bien, le ha de pesar. A ser casa de muchas puédesse mejor sobrellevar cualquier falta: mas adonde son tan pocas, de razón habían

²⁶¹ Esta carta aparece impresa por vez primera en el tomo III anotado por fray Antonio de Jesús, quien comenta: "El asunto fue que se empeñaron ciertos Padres de la Compañía para que la Santa admitiese a su Reforma a dos pretendientas ninguna a propósito: sobre que la una tenía un defecto, que luego daba en rostro, porque al parecer le faltaba un ojo. La Santa, que siempre deseaba a sus hijas con buena y perspicaz vista en cuerpo y alma, se resistió con mucha razón y justicia" (35).

de ser escogidas, y siempre he visto a vuestra señoría con esa intención, tanto que para todos cabos hallo monjas y a esa casa no he osado enviar ninguna, porque deseaba fuese tal, que tan cabal como para ahí la quisiera, no la he hallado; y así, por mi parecer, ninguna de esas dos ahí se recibiera, porque ni santidad, ni valor, ni tan sobrada discreción, ni talentos yo no los veo para que la casa gane. Pues, si ha de perder, ¿para qué quiere vuestra señoría se tomen? Para remediarlas, hartos monasterios hay y adonde, como digo, por ser muchas se sobrellevan mejor las cosas, que ahí la que se tomase, cada una había de ser para priora y cualquier oficio que se le ofreciese (129).

A lo largo de la carta, la voz de Teresa de Jesús va ganando fuerza gracias al recurso a la experiencia en la gestión de los conventos y a una modulación de su palabra que avanza y retrocede entre la resignación y la imposición. Antes de cerrar la carta, Teresa de Jesús vuelve a hacer recaer toda la responsabilidad de la toma definitiva de la decisión en su destinataria y le recuerda, sutilmente, que es Dios quien en último término va dictando el destino de las fundaciones: "Si es que todavía vuestra señoría lo quiere, hase de hacer lo que vuestra señoría manda, como he dicho, y a cargo de vuestra señoría será, si no sucediere bien [...] Ordénelo el Señor como más sea para su gloria y dé a vuestra señoría luz para que haga lo que conviene [...] Escribame vuestra señoría (digo que lo mande vuestra señoría) lo que en todo es servida que haga, que creo que dejarlo en la conciencia de vuestra señoría, aseguraré la mía [...]" (129-130).

Como he venido afirmando, para Teresa de Jesús, que escribe desde los límites físicos y simbólicos impuestos por su clausura femenina, el lenguaje posee una carga performativa cuyo uso correcto le iba a permitir imponerse en el sinfín de situaciones que condicionaban el éxito social y espiritual de sus fundaciones. Al cerrar la comprometida carta a María de Mendoza, la repetición intencionada del título "vuestra señoría" se convierte en parte de una estrategia de persuasión que reafirma la posición jerárquica de su destinataria, pero solo desde la superficialidad de la apariencia. Teresa de Jesús logra crear, así, un trampantojo lingüístico que maquilla, con éxito, las intenciones reales de la carta.²⁶²

²⁶² Como recuerda Pilar Concejo, "conocedora de la sensibilidad social, Teresa no solo sigue las fórmulas sociales al uso, sino que en el cuerpo de las cartas repite los títulos hasta la saciedad. La repetición va cargada de intencionalidad; es la táctica que usa para ponerse a tono con el corresponsal e ir logrando lo que persigue. La repetición sirve para templar su impaciencia e indignación, para clarificar malentendidos, para acelerar una fundación o bien para agradecer favores a sus amigos" (281). Cuando Teresa de Láiz, benefactora de la fundación de Alba de Tormes, quiera llevar como priora a su parienta, Tomasina Bautista, que era ya priora en el convento de Burgos, Teresa de Jesús mostrará su oposición (carta a Teresa de Láiz del 6 de agosto de 1582) y remitirá el caso al confesor de Alba, Pedro Sánchez. Tras el apoyo de Pedro Sánchez, Teresa le escribe una carta de agradecimiento: "La gracia del Espíritu Santo sea siempre con *vuestra merced*, mi padre. Mucho me consoló su carta de *vuestra merced*. Dios le guarde, que por su parte no perderá la causa ninguna cosa. *Vuestra merced* hartó lo disculpa, y no me parece mal que haga *vuestra merced* en todo el oficio de

La escritura de Teresa de Jesús se nutre de una palabra sopesada y medida, de una palabra táctica. Volviendo a la cita de Michel de Certeau con la que abría el capítulo dedicado a María de San José, toda la correspondencia de Teresa de Jesús conforma un valioso ejemplo de la táctica entendida como "una acción calculada, que determina la ausencia de un lugar propio" (43). Esta "polemología del débil" (de Certeau 45) nos ayuda a descifrar las prácticas cotidianas de Teresa de Jesús –el envío de objetos, los procesos curativos y la escritura de cartas– como acciones dirigidas a ocupar el terreno negado del otro, aprovechando las fisuras que existen en la aparente solidez de los sistemas dominantes, para desde ahí ir cultivando un espacio propio de legitimación: "Necesita utilizar, vigilante, las fallas que las coyunturas particulares abren en la vigilancia del poder propietario. Caza furtivamente. Crea sorpresas. Le resulta posible estar allí donde no se le espera. Es astuta. En suma, la táctica es un arte del débil (43).²⁶³

REFLEXIÓN FINAL. TERESA DE JESÚS, "APÓCRIFAMENTE RECREADA"

En 2015 se celebraba el V centenario del nacimiento de Teresa de Jesús y, como anotan Rebeca Sanmartín Bastida y María Morrás en su introducción al monográfico *Santa Teresa, quinientos años después*, parece difícil volver la vista a los cinco siglos de vida de la santa de Ávila sin atender al "nivel de utilización ideológica de Teresa" (ii). Sus acelerados procesos de beatificación (1614) y canonización (1622), su nombramiento como compatrona de España (1627), la proclamación del 28 de marzo de 1915 –IV centenario de su nacimiento–

padre, que todo se lo debe *vuestra merced* a las hermanas, que hartas cosas me dicen de *vuestra merced* [...] A la señora Teresa de Laiz dé *vuestra merced* mis saludos, que no creo habrá lugar de escribirla. Puédela *vuestra merced* decir que me holgué con su carta y que todo se hará bien, siendo Dios servido. El dé a *vuestra merced* su gracia" (5 de septiembre de 1582, 449). También en una carta a la duquesa de Alba, doña María de Enríquez, agradeciéndole el envío de una copia del *Libro de la Vida*, Teresa de Jesús abusará del uso de "vuestra excelencia": "La gracia del Espíritu Santo sea con *vuestra excelencia*. Ha sido tan grande la merced que *vuestra excelencia* me ha hecho con el libro, que no lo sabré encarecer. Beso a *vuestra excelencia* muchas veces las manos, y cumpliré mi palabra como *vuestra excelencia* manda. Aunque si *vuestra excelencia* fuera servida (porque no sé cómo irá tan lejos seguro), tendríale hasta que *vuestra excelencia* torne a Alba. Si *vuestra excelencia* manda esto, a la priora mande *vuestra excelencia* decir que no tiene por bien lo que envié a pedir a *vuestra excelencia* (a suplicar había de decir), que me lo diga; y si no me lo dijere, entenderé que *vuestra excelencia* quiere hacerme esta merced" (28 de noviembre de 1581, 831).

²⁶³ En el capítulo "Retóricas de las prácticas, astucias milenarias", de Certeau escribe: "consiste en sugerir algunas maneras de pensar las prácticas cotidianas de los consumidores, al suponer de entrada que son de tipo táctico. Habitar, circular, hablar, leer, caminar o cocinar, todas estas actividades parecen corresponder a las características de astucias y sorpresas tácticas: buenas pasadas del "débil" en el orden construido por el "fuerte", arte de hacer jugadas en el campo del otro, astucia de cazadores, capacidades maniobreras y polimorfismo, hallazgos jubilosos, poéticos y guerreros" (46).

como fiesta nacional,²⁶⁴ su rol durante el franquismo como patrona de la Sección Femenina y, con la llegada de la democracia, la progresiva depuración de su figura que demuestran programas culturales como la serie de Televisión Española *Teresa de Jesús* dan buena cuenta de cómo el sinfín de paradojas que albergaba en sí la fundadora carmelita terminó haciendo de todo aquello que se condensaba bajo los referentes Teresa de Ávila, Teresa de Jesús, Teresa de Cepeda y Ahumada y santa Teresa, una materia maleable que podía fácilmente supeditarse a cualesquiera que fueran los fines instrumentales impulsados desde la hegemonía política, cultural o eclesiástica.

Esta maleabilidad, que en el caso de Teresa de Jesús se acentuaba por todas las dicotomías que hemos visto entrañaba su persona (judeoconversa y acechada por la Inquisición en vida, pero convertida en emblema nacional y católico desde el siglo XVII), es también fruto de la flexibilidad que parece caracterizar siempre los textos clásicos. Ludmer lo resumía con su destreza habitual al comienzo de "Las tretas del débil": "Respecto a los lugares comunes (los textos clásicos, que parecen decir siempre lo que se quiere leer: textos dóciles a las mutaciones), interesan porque constituyen campos de lucha donde se debaten sistemas e interpretaciones enemigas; su revisión periódica es una de las maneras de medir la transformación histórica de los modos de lectura" (47). En este complicado entramado que conforman siempre autores, textos, editores y lectores, las cartas de Teresa de Jesús son un valioso termómetro cultural que funciona por partida doble: de un lado, ayudándonos a entender cómo se fue privilegiando la instauración del "malhadado prejuicio hagiográfico" (Márquez Villanueva, "La vocación" 361) de Teresa de Jesús a través de la larga historia de manipulaciones del epistolario, y de otro, permitiéndonos acceder a una voz epistolar, que nos informa de un proyecto de construcción identitaria dentro del cronotopos europeo renacentista, donde empiezan a aparecer todas esas nuevas formas de pensar el *yo*. El epistolario de Teresa de Jesús resulta crucial para pensar un *yo* que, recordemos, se define en ese ya aludido espacio dialógico de intersubjetividad (Tilmouth 16), haciéndonos testigos privilegiados de cómo la fundadora carmelita va construyéndose a sí misma en la comunicación con otros mientras adquiere su conciencia de escritora y reformadora.

Al adentrarnos en el laberíntico mundo literario de Teresa de Jesús, nos topamos con un sujeto haciéndose –"según lo que he pasado en verme escrita y traer a la memoria tantas miserias mías" (*Vida*, epílogo), escribía en la carta-epílogo al *Libro de la Vida*–, que entre los silencios impuestos por la vida conventual, va redefiniendo los límites del discurso y va

²⁶⁴ Juan Bosco San Román. *Los centenarios teresianos de 1914-1915 en España. Historia y crónicas*. Monte Carmelo, 2014.

aprovechando los pliegues del lenguaje para abrir una rendija y colarse en el terreno prohibido de la palabra. La retórica de la experiencia, el uso instrumental del cuerpo para ganar autorización ante Dios y para generar una suerte de empatía afectiva con sus destinatarios, su conciencia cristalina de las diferencias entre el hablar, el callar y el escribir, su deliberada posición ambivalente en la dicotomía entre asimiento y desasimiento, su magistral modulación de la información a través del secreto y el disimulo siempre en beneficio de la Reforma, son las tácticas predilectas que Teresa de Jesús explora tanto en su epistolario como en sus cuatro grandes obras. Por eso, solo una mirada al esfuerzo retórico e identitario de las cartas puede ayudarnos a aprehender la imagen completa la escritora Teresa de Jesús.

La experiencia, el cuerpo y la palabra se vuelven indisociables en las páginas del epistolario. Tal vez recurrir a la resbaladiza metáfora del Texto como tejido (Derrida "Form") pueda ayudarnos a concluir esta mirada al epistolario de Teresa de Jesús, entendiéndolo como un todo orgánico, como un tejido hábilmente compuesto por hilos puramente lingüísticos y otros hilos provenientes de muy diferentes niveles de la experiencia –el cuerpo, la oración, la materialidad de la vida cotidiana– en el que lo discursivo y lo no discursivo se entremezclan dando lugar a un espacio alternativo de autoridad, en el que Teresa de Jesús encuentra la legitimación para respaldar su proyecto vital y espiritual.

La desestabilización que esta voz epistolar de Teresa de Jesús perpetraba contra el modelo monolítico de santidad que se le impuso desde 1622 parece guiar silenciosamente la oscura y expurgada historia editorial de sus cartas. Los problemas deontológicos que siempre arrastra consigo la publicación de una correspondencia privada se multiplicaban en el caso de Teresa de Jesús: el halo de santidad complicaba la publicidad de unas cartas en las que la controvertida autoridad de la monja de Ávila y su clara conciencia de ideóloga y líder de la reforma resultaban demasiado innegables. El carácter híbrido del género epistolar le había facilitado a Teresa de Jesús la construcción de un espacio textual propio desde el que impulsar su reforma espiritual y conquistar su anhelada autoridad discursiva y apostólica. Pero, tras su muerte –y vuelvo al comienzo para terminar– esta misma maleabilidad del género epistolar haría de las cartas el material idóneo para que, desde el siglo XVII, los doctos lectores y editores se apropiasen de un sinfín de santas "apócrifamente recreadas", que ahora nosotros estamos en la obligación de desbrozar.²⁶⁵

²⁶⁵ Tomo prestada la célebre expresión que en su día usó José Ángel Valente para hablar de "Machado y sus apócrifos" (113-118).

A WELL-CRAFTED RHETORICAL ARTIFACT: THE LETTER ADDRESSED TO MARÍA DE MENDOZA ON THE 7TH OF MARCH 1572

I would like to turn here to a letter addressed to María de Mendoza, the Duchess of Alba, that perfectly exemplifies the three strategic paradigms of persuasion and authorization that Teresa of Avila uses in her correspondence (her body, the economic management of the convents, and the relationship with God). In March 1572, Teresa of Avila found herself in an uncomfortable situation when she wanted to reject the entry of two candidates recommended by María de Mendoza for the convent of Valladolid. María de Mendoza was the sister of the bishop of Ávila, Álvaro de Mendoza, who from the first foundation in Avila had become the main ecclesiastical support of the Carmelite Reform; but she was also, as Teresa herself tells us in the *Fundaciones*, the principal benefactor of the convent of Valladolid. When the nuns of Valladolid had to abandon their convent due to its terrible conditions, María de Mendoza would be the one to buy them a new house:

Y como vi la casa, diome harta congoja, porque entendí era desatino estar allí con monjas sin muy mucha costa; y aunque era de gran recreación, por ser la huerta tan deleitosa, no podía dejar de ser enfermo, que estaba cabe el río [...] Pues llegado el día de Nuestra Señora de la Asunción, que es a quince de agosto de 1568, se tomó posesión de este monasterio. Estuvimos allí poco, porque caímos casi todas muy malas. Viendo esto una señora de aquel lugar, llamada doña María de Mendoza, mujer del comendador Cobos, madre del marqués de Camarasa, muy cristiana y de grandísima caridad (sus limosnas en gran abundancia la daban bien a entender), hacíame mucha caridad de antes que yo había tratado porque es hermana del obispo de Ávila, que en el primer monasterio nos favoreció mucho y en todo lo que toca a la Orden. Como tiene tanta caridad y vio que allí no se podrían pasar sin gran trabajo, así por ser lejos para limosnas, como por enfermo, díjonos que dejásemos aquella casa y nos compraría otra. Y así lo hizo, que valía mucho más la que nos dio, con dar todo lo que era menester hasta ahora, y lo hará mientras viviere (*Fund.* 10, 4;6).

Taking this episode into account, it is understandable that, four years later, when Teresa did not want to accept the two candidates suggested by the Duchess and supported by her previous confessor, the Jesuit Jerónimo Ripalda, she confronted a highly delicate and problematic situation. Teresa knew that she had to cautiously handle her addressee so as not to compromise her authority as foundress (in a moment when she had already resigned economic control of her convents and been involved in intricate issues of patronage with other women of the Mendoza family: Luisa de la Cerda and Ana de Mendoza) nor her courteous treatment of an essential link to the aristocratic ties that was one of the motivating factors behind the Order's success.

Therefore, Teresa carefully crafts a letter sent the 7th of March 1572 from Ávila to Valladolid, in which she unfolds all her rhetorical capacity for humility, courtesy, obedience and persuasion. But at the same time, she is going to exploit her rhetorical abilities to challenge the hierarchical position of María de Mendoza and thus consolidate her role in the Reform as final administrator of all Carmelite convents. The letter condenses the wide range of rhetorical strategies Teresa had at her disposal – some of which we see in her correspondence with Jerónimo Gracián, María de San José, and her brother Lorenzo de Cepeda.

Teresa starts the letter placing her sick body at the centre of discourse. As I have intended to show in the exchange of letters with the prioress of Sevilla, the rhetorical use of illness becomes a key resource in the tactical configuration of Teresa's epistolary voice. The detailed description of her physical weakness that occupies the first half of the letter seems to fulfill a triple function: inspire affection and compassion in her addressee, highlight her body as a site of divine favors, and eliminate, through corporeal requirements, the social abyss between her and her aristocratic benefactor:

Harto me he acordado de vuestra señoría en este tiempo y tenido miedo si su reciedumbre había de hacer daño a vuestra señoría. Así me parece que no ha dejado de hacerle [...] A mí me ha probado la tierra de manera que no parece nací en ella; no creo he tenido mes y medio de salud al principio que vio el Señor que sin ella no se podía asentar entonces nada; ahora Su Majestad lo hace todo. Yo no entiendo sino en regalarme, en especial tres semanas ha que sobre las cuartanas me dio dolor en un lado y esquinancia. El uno de estos males bastaba para matar si Dios fuera servido, mas no parece le ha de haber que llegue a hacerme este bien. Con tres sangrías estoy mejor. Quitárosenme las cuartanas; mas la calentura nunca se quita, y así me purgo mañana. Estoy ya enfadada de verme tan perdida, que si no es a misa no salgo de un rincón, ni puedo. Un dolor de quijadas, que ha cerca de mes y medio que tengo, me da más pena. Cuento a vuestra señoría todos estos males porque no me culpe si no he escrito a vuestra señoría, y porque vea son las mercedes que el Señor me hace en darme lo que siempre le pido (127).

Through the enumeration of illnesses and the material description of pain, Teresa of Avila individualizes her voice and portrays herself as a subject limited by the fragility of her body. Simultaneously, she decides to expose her body as a *locus* of divine intervention and by doing so she justifies her divine mission: the necessity of founding new Carmelite convents. However, the excessive emphasis on the weakness of her body is suddenly interrupted by an ironic treatment of her physical vulnerability: "Dame tan en un ser poca salud y que con esto lo haga todo, yo me río algunas veces"; "Aunque para lo que toca al regalo del cuerpo no ha faltado harta piedad y quien tenga cuidado, y en el lugar me han hecho harta limosna".

Teresa seems to be playing with the dichotomy between attachment and detachment to give shape to a voice that speaks from an ambiguous position and allows her to create a discursive space apt for impose her decision without sounding threatening (Pérez González 207). Teresa sounds self-deprecating in these first paragraphs, while keeping God at the centre of the discourse, as a means of masterfully smoothing the way to lead into her admonishing of María de Mendoza. The duplicity and circumlocutions of her sick voice contrast with the sharp presentation of the conflict that had arisen around the candidates: "Ahora, porque de todas maneras padezca, me escribe la madre priora de esa casa de vuestra señoría [María Bautista], que quiere vuestra señoría se tome en ella una monja y que está vuestra señoría disgustada, que se lo han dicho, porque yo no la he querido tomar, que le envíe licencia para recibirla y otra que trae el padre Ripalda" (128).

From this point, Teresa of Avila is going to mold her expression halfway between submission and subversion, following a rhetorical pattern that reminds us of the strategies explored in the subversion of nun-confessor roles throughout her correspondence with Jerónimo Gracián. If Teresa owed María de Mendoza obedience in the public sphere of courtesy because she was the benefactor of the Valladolid convent, in the spiritual sphere, the Carmelite nun could easily place herself in a position of superiority by presenting her body as well as her religious project as the final justification of a privileged relationship with God. But, as we saw in the letters addressed to Gracián that dealt with the constrictions imposed by the confessional model, this letter to María de Mendoza stands out because it shows a measured use of, not only the organization of the letter, but also of the linguistic structures she chooses to convince her addressee of the imperative to reject the two candidates. Teresa's first tactic is to replicate her feigned lack of power in the Valladolid conflict in the syntax of the letter. She chains together conditional sentences in order to create a distance between the narrative voice and the actual situation:

Pensado he que la han engañado. Daríame pena si fuese verdad, pues vuestra señoría me puede reñir y mandar, y no puedo yo creer que si no es por librarse vuestra señoría de ellos, esté de mí disgustada sin decírmelo, sino que por esto vuestra señoría lo muestra. Si esto fuese así daríame mucho consuelo, que con esos padres de la Compañía yo me sé avenir, que no tomarían ellos a nadie que no conviniese a su orden, por hacerme merced. Si vuestra señoría lo quiere mandar determinadamente, no hay para qué hablar más en ello, que está claro en esa casa y en todas puede vuestra señoría mandar y ha de ser obedecida de mí. Enviaré a pedir licencia al padre visitador o al padre general (porque es contra nuestras constituciones tomar con el defecto que tiene, y no podré yo dar licencia contra ella sin el uno de ellos) y ellas deprenderán bien a

leer latín, porque está mandado no se reciba ninguna sin saberlo (128-129).²⁶⁶

The whole letter is an accomplished rhetorical play of persuasion, dissimulation and, above all, avoidance of responsibilities. Teresa blames the Jesuits for María de Mendoza's petition and supports her rejection not through a personal decision, but in the legal commands of the Constitutions of the Order. As noted by María José Pérez González (207), the use of impersonal constructions and verbs that express modal epistemic values ("Pensado he que la han engañado"; "Paréceme mortificación continua"; "Así por mi parecer, ninguna de esas dos ahí se recibiera"; "Creo con dejarlo en la conciencia de vuestra señora asegurare la mía"; "Paréceme mortificación continua para las demás, por andar siempre tan juntas") allow Teresa to create a mitigating distancing in the tortuous situation of the candidates. Once Teresa has remarked in this second part of the letter the unconditional obedience she owes to her benefactor, she can give way to the reasons that validate her decision. Now, Teresa is going to recur to her main fulcrum, her experience, all the while slipping in gestures of obedience so as not to offend María de Mendoz's generosity. Once again, she articulates her discourse with rhetorical questions and subjunctive and conditional verbal phrases that allow her to underscore that feigned distance with decision-making and shroud under layers of poetic dissimulation the true intention of the letter:

Por descargo de mi conciencia no puedo dejar de decir a vuestra señoría lo que en este caso yo hiciera después de haberlo encomendado al Señor. Dejo aparte, como digo, el quererlo vuestra señoría, que por no enojarla, a todo me he de disponer y no hablaré en ello más. Solo suplico a vuestra señoría que lo mire bien y quiera más para su casa, que cuando vuestra señoría no vea le está muy bien, le ha de pesar. A ser casa de muchas puédese mejor sobrellevar cualquier falta: mas adonde son tan pocas, de razón habían de ser escogidas, y siempre he visto a vuestra señoría con esa intención, tanto que para todos cabos hallo monjas y a esa casa no he osado enviar ninguna, porque deseaba fuese tal, que tan cabal como para ahí la quisiera, no la he hallado; y así, por mi parecer, ninguna de esas dos ahí se recibiera, porque ni santidad, ni valor, ni tan sobrada discreción, ni talentos yo no los veo para que la casa gane. Pues, si ha de perder, ¿para qué quiere vuestra señoría se tomen? Para remediarlas, hartos monasterios hay y adonde, como digo, por ser muchas se sobrellevan mejor las cosas, que ahí la que se tomase, cada una había de ser para priora y cualquier oficio que se le ofreciese (129).

²⁶⁶ Esta carta aparece impresa por vez primera en el tomo III anotado por fray Antonio de Jesús, quien comenta: "El asunto fue que se empeñaron ciertos Padres de la Compañía para que la Santa admitiese a su Reforma a dos pretendientas ninguna a propósito: sobre que la una tenía un defecto, que luego daba en rostro, porque al parecer le faltaba un ojo. La Santa, que siempre deseaba a sus hijas con buena y perspicaz vista en cuerpo y alma, se resistió con mucha razón y justicia" (35).

Throughout the letter, Teresa of Avila's voice gains strength through allusions to her experience in the management of convents and her accelerated language that goes back and forth between resignation and control. Before ending the letter, Teresa will again make her addressee responsible for the final decision, but subtly reminding her to keep in mind that it is God who eventually dictates the destiny of the foundations: "Si es que todavía vuestra señoría lo quiere, hase de hacer lo que vuestra señoría manda, como he dicho, y a cargo de vuestra señoría será, si no sucediere bien [...] Ordénelo el Señor como más sea para su gloria y dé a vuestra señoría luz para que haga lo que conviene [...] Escribame vuestra señoría (digo que lo mande vuestra señoría) lo que en todo es servida que haga, que creo que dejarlo en la conciencia de vuestra señoría, aseguraré la mía [...]" (129-130).

As I have been arguing, for Teresa of Avila, who writes within the physical and symbolic limits of the feminine cloistered life, language possesses a performative load whose correct use will let her interject herself in the endless situations that condition the social and spiritual success of her foundations. As such, by the end of the letter to María de Mendoza, the intentional repetition of the title "vuestra señoría" becomes part of a persuasive strategy that reaffirms the hierarchical position of the addressee, but only in its surface appearance. Teresa of Avila, thus, achieves her goal through the composition of a linguistic illusion that successfully obscures the real intentions of the letter.

Teresa of Avila's writing is fueled by words calculated to create a tactical language. Going back to the quote by Michel de Certeau in the epigraph of the chapter dedicated to María de San José, all of Teresa's correspondence can be understood as a valuable example of the tactic understood as "calculated action determined by the absence of a proper locus" (43). This "polemology of the weak" (de Certeau 45) helps us decipher the quotidian practices of Teresa of Avila—the exchange of objects, the curative processes and the writing of letters—as actions intended to conquer the territory denied to the Other. She exploits the fissures of the dominant systems to cultivate a legitimate space of her own: "It must vigilantly make use of the cracks that particular conjunctions open in the surveillance of the proprietary powers. It poaches in them. It creates surprises in them. It can be where it is least expected. It is a guileful ruse" (43).²⁶⁷

²⁶⁷ De Certeau writes: I am not concerned directly here with the constitution of such a semiotics, but rather with suggesting some ways of thinking about everyday practices of consumers, supposing from the start that they are of a tactical nature. Dwelling, moving about, speaking, reading, shopping, and cooking are activities that seem to correspond to the characteristics of tactical ruses and surprises: clever tricks of the "weak" within the order established by the "strong," an art of putting one over on the adversary on his own turf, hunter's tricks, maneuverable, polymorph mobilities, jubilant, poetic,

CONCLUSION. APOCRYPHAL TERESA.

In 2015, Spain celebrated the 500 year anniversary of Teresa of Avila's birth. As noted by Rebeca Sanmartín Bastida and María Morrás' introduction to the volume *Santa Teresa, quinientos años después*, it seems difficult to look back at these five hundred years of Saint Teresa's life without highlighting the level of strategic ideology manipulated by the Saint of Avila. Her accelerated processes of beatification (1614) and canonization (1622), her proclamation as co-patron of Spain (1627), the celebration of the day of her birth, 28th of March, as national holiday in 1915, her role during the Franco regime as patron of the Sección Femenina and, with the arrival of democracy, the progressive polishing of her figure launched by cultural programs like Televisión Española's television show *Teresa de Jesús*, prove that the endless paradoxical connotations hidden beneath the referents Teresa of Avila, Teresa de Jesús, Teresa de Cepeda y Ahumada and Saint Teresa made this sixteenth century nun a matter malleable enough that the Spanish political, cultural and ecclesiastical hegemony could easily manipulate her to their instrumental aims at a particular time.

The dichotomies harbored by Teresa's persona (*judeoconversa* persecuted by the Inquisition during her lifetime and later transformed into a national Catholic emblem since the seventeenth century) only serve to accentuate this malleability. But looking at this oscillating reception of Teresa of Avila, we should also bear in mind the flexibility that tends to characterize pre-modern texts. Ludmer summarized it skillfully in "Las tretas del débil": "Respecto a los lugares comunes (los textos clásicos, que parecen decir siempre lo que se quiere leer: textos dóciles a las mutaciones), interesan porque constituyen campos de lucha donde se debaten sistemas e interpretaciones enemigas; su revisión periódica es una de las maneras de medir la transformación histórica de los modos de lectura" (47). Thus, in the complex relations between authors, texts, editors, and readers, Teresa's letters become a valuable cultural indicator that works in a bidirectional sense. On the one hand, it helps us understand how ill-fated hagiographical prejudice conditioned the transmission of the letters through a long history of censorship and manipulations. On the other, it affords access to an epistolary voice that informs us of a female project of identity construction within the chronotope of the European Renaissance. Teresa's letters are crucial to think about an *I* that defines herself in the space of dialogical intersubjectivity (Tilmouth 16) that emerges in the volatile Europe of the sixteenth century. This subject position affords us a privileged position

and warlike discoveries." (39-40)

from which to witness how the Carmelite foundress crafted herself through communication with others to acquire her conscience as both writer and religious reformer.

When we enter in the labyrinthine literary world of Teresa of Avila, we find ourselves in front of a subject under construction – "según lo que he pasado en verme escrita y traer a la memoria tantas miserias mías" (*Vida*, epilogue) she wrote in the letter-epilogue of the *Book of Her Life* – among the silences imposed by conventual life, lies the ability to redefine the limits of discourse and to open a fissure in which she could encounter the prohibited space of the written word. Teresa developed a thorough tactical apparatus through her letter writing and four main books. Her rhetoric of experience and the instrumental use of her body both solidify her authority in front of God and create a sort of affective empathy with her correspondents. She shows off a crystalline conscience of the different consequences of speaking, being silent, and writing, a deliberately ambivalent position between attachment and detachment, and her flawless modulation of information through secrecy and dissimulation. The letters become a central piece in this immense rhetorical mechanism and, consequently, only by looking at the effort of self-definition and at the linguistic battle they entail can we as readers apprehend the whole image of the writer Teresa de Jesús.

Experience, body and language become inseparable in the pages of Teresa's correspondence. And that is why resorting to the slippery metaphor of the Text as tissue (Derrida) could guide us towards the end of this journey through Teresa's letters. By understanding them as an organic whole, a tissue skillfully woven with linguistic threads as well as with threads from very different layers of experience –corporeality, spirituality, and the sheer materiality of quotidian life–,the discursive and the non-discursive are intertwined and give rise to an alternative domain of authority. This is the domain where Teresa of Avila finds the yearned-for legitimization to secure the success of her vital and spiritual project.

This epistolary voice, however, triggered a powerful destabilization of the monolithic model of sanctity imposed on Teresa since 1622. As I hope to have proved through these pages, this subversion sheds some light on the reasons that lie behind the dark and expurgated editorial history of Saint Teresa's letters. The deontological problems that always arise when private correspondence is dragged into public concern increased greatly in Teresa's case. The sanctity halo complicated the dissemination of a corpus of letters, where the controversial authority of this nun and her solid conscience as founder and leader of the Reform were impossible to avoid. The hybrid ontology of the epistolary genre provided Teresa, from 1561 to 1582, with the perfect tools to build a textual space of her own. From this space, she could launch her spiritual reform and conquer her desired discursive, economic and apostolic

authority. But, after her death in 1582, this same malleability of the epistolary genre transformed the letters into the ideal material to be appropriated by learned readers, editors and commentators to create endless apocryphal saints that now, five centuries later, we feel obliged to vindicate.

FUENTES PRIMARIAS

PRINCIPALES EDICIONES DEL EPISTOLARIO (1658-1862)²⁶⁸

- Teresa de Jesús, 1658. *Cartas de la seráfica y mística doctora Santa Teresa de Jesús, madre y fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva Obediencia, con notas del Excelentísimo y Reverendísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Osma* (Zaragoza: Diego Dormer).
- , 1661. *Cartas de la Santa Madre Teresa de Iesvs. Con notas del Excelentissimo y Reverendissimo don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Osma, del Consejo de su Magestad. Recogidas por orden del Reverendissimo Padre Fray Diego de la Presentacion. General de los Carmelitas Descalços de la Primitiva Observancia: y por él dedicadas á la Magestad del Rey Don Felipe el Qvarto* (Amberes: Imprenta Plantiniana, Balthasar Moreto).
- , 1662. *Cartas de la seráfica y mística doctora Santa Teresa de Iesus, con notas de Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Osma...; recogidas por orden de Fray Diego de la Presentación* (Madrid: María Quiñones, 1662).
- , 1669. *Cartas de la seráfica y mística doctora Santa Teresa de Iesus ... Juan de Palafox y Mendoza ... por orden de Fray Diego de la Presentación. Tomo séptimo de las obras del ilustrísimo y reverendísimo Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Osma* (Madrid: por Bernardo de Villa-Diego, a costa de la viuda de Juan de Valdés).
- , 1671. *Cartas de la seráfica y mística doctora Santa Teresa de Iesus ... Juan de Palafox y Mendoza ... por orden de Fray Diego de la Presentación* (Zaragoza: Diego Dormer).
- , 1674. *Cartas de Santa Teresa de Jesús, madre y fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia. Con notas del Padre Fray Pedro de la Anunciación. Tomo Segundo* (Bruselas: Francisco Foppens).
- , 1676-1680. *Cartas de Santa Teresa de Jesús, madre y fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, de la primitiva Observancia, ... con notas de Fr. Pedro de la Anunciación ... por orden de Fray Diego de la Presentación* (Bruselas: Francisco Foppens).
- , 1678. *Cartas de Santa Teresa de Jesús. Madre y fundadora de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, de la primitiva Observancia. Con notas del excelentísimo y reverendísimo don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Osma, del Consejo de Su Majestad / con notas del padre Fray Pedro de la Anunciación. Recogidas por Orden del Reverendísimo padre Fray Diego de la Presentación, General que fue de los Carmelitas Descalzos de la Primitiva Observancia. Dedicadas al Serenísimo Señor don Juan de Austria* (Madrid: Bernardo de Villa-Diego).

²⁶⁸ El epistolario se traduce al francés (Paris, Georges Iosse) y al italiano (Roma: nella Stampa di Iacomo Fei d'Andr. F) en 1660, y al holandés en 1700 (Gante: Micheil Maes).

- , 1700. *Cartas de la seráfica y mística doctora Santa Teresa de Jesús ... fundadora de la Reforma de la Orden... del Carmen, de la Primitiva Observancia / con notas del excelentísimo ..., Obispo de Osma...; recogidas por orden del... Padre Fray Diego de la Presentación... de los Carmelitas Descalços de la Primitiva Observancia...* (Barcelona : Casa Martín Gelabert... a costa de Iuan Casañas y Iayme Batlle Libreros).
- , 1724. *Cartas de Santa Teresa de Jesús con notas de ... Palafox ... recogidas por orden de ... Fray Diego de la Presentación. Las notas del tomo II son de fray Pedro de la Anunciación* (Barcelona: imprenta de los Padres Carmelitas Descalzos).
- , 1742. *Cartas de Santa Teresa de Jesús con notas de ... Palafox ... recogidas por orden de ... Fray Diego de la Presentación. Las notas del tomo II son de fray Pedro de la Anunciación* (Bruselas: a costa de Marcos Miguel Bousquet y Compañía, 1742).
- , 1752. *Cartas de Santa Teresa de Jesús ... ; con notas del Sr. D. Juan de Palafox y Mendoza; recogidas por orden del P. Fr. Diego de la Presentación ... de los Carmelitas Descalzos...* (Madrid: en la imprenta del Mercurio, por Ioseph de Orga).
- , 1762. *Obras del Ilustrísimo, Excelentísimo y venerable siervo de Dios, don Juan de Palafox y Mendoza, de los supremos consejos de Indias y Aragón, obispo de la Puebla de los Ángeles y de Osma, arzobispo electo de México, virrey y capitán general de Nueva-España, etc. Tomo VII: Notas a las Cartas y Avisos de Santa Teresa de Jesús, y varias poesías espirituales del venerable autor* (Madrid: imprenta de don Gabriel Ramírez, impresor de la Real Academia de San Fernando).
- , 1771. *Cartas de Santa Teresa de Jesús, madre y fundadora de la Reforma de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva Observancia, con notas del R. P. Fr. Antonio de San José* (Madrid: Joseph Doblado).
- , 1778. *Cartas de Santa Teresa de Jesús [...] con notas del R. P. Fr. Antonio de San José* (Madrid: Joseph Doblado).
- , 1793. *Cartas de Santa Teresa de Jesús [...] con notas del R. P. Fr. Antonio de San Joseph* (Madrid: Joseph Doblado).
- , 1861. *Lettres de Sainte Thérèse traduites suivant l'ordre chronologique [...] par le P. Marcel Bouix*. París: Imprimerie de P. A. Bourdier, 1861.
- , 1862. *Escritos de Santa Teresa, añadidos e ilustrados por don Vicente de la Fuente. Tomo segundo*, (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, M. Rivadeneyra).

OTRAS FUENTES ANTERIORES A 1900

Fray Juan de la Anunciación. *La inocencia vindicada. Respuesta que ... Fr. Iuan de la Anunciacion ... general del Orden de Descalços ... de el Carmen ... da a un papel*

contra el libro de la Vida interior del señor don Iuan de Palafox y Mendoza. Imp. de Manuel Ruíz Murga, 1698.

Francisco de Santa María. *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús*, 2 vols. En Madrid: Diego Díaz de la Carrera, 1644.

Jerónimo de San José. *Historia del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz*. En Madrid, por Diego Díaz de la Carrera, 1641.

Palafox y Mendoza, Juan. *Obras del Ilustrísimo y excelentísimo, y venerable siervo de Dios, don Juan de Palafox y Mendoza*, t. VII. En Madrid: Imp. de don Gabriel Ramírez, 1762.

Ribera, Francisco. *La vida de la Madre Teresa de Iesus, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas*. En Salamanca: en casa de Pedro Lasso, 1590.

Ribera, Francisco. *Vida de Santa Teresa de Jesús ... Escrita por el P. Francisco Ribera*. Ed. de Inocente Palacios de la Asunción, Librería de Francisco Lizcano, 1863.

Teresa de Jesús. *Los libros de la madre Teresa de Iesus fundadora de los monasterios de monjas y frayles Carmelitas desçalcos de la primera regla*. En Salamanca: por Guillermo Foquel, 1588. Incluye "Carta-dedicatoria a las Madres Prioras: Ana de Jesús y Religiosas Carmelitas Descalzas del Monasterio de Madrid" por fray Luis de León, ff. i-xxiv.

Yepes, Diego de. *Vida, virtudes y milagros de la bien auenturada Virgen Teresa de Iesus, Madre y Fundadora de la nueva Reformation de la Orden de los Descalços y Descalças de nuestra Señora del Carmen*. En Zaragoza: por Angelo Tauanno, 1606.

FUENTES POSTERIORES A 1900

Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo. *Obras del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*. Ed. del P. Silverio de Santa Teresa, t. III: *Propagación de la Fe, Peregrinación de Anastasio, Epistolario*. Tipografía El Monte Carmelo, 1933.

---. *Diálogos sobre la muerte de la Madre Teresa de Jesús*. Ed. por Silverio de Santa Teresa, Tipografía El Monte Carmelo, 1913.

----. "Escolias y adiciones al libro de la Vida de la M. Teresa de Jesús que compuso el P. Doctor Ribera, hechas por fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, carmelita descalzo." Ed. de Juan Luis Astigarraga. *Ephemérides Carmeliticae* 32, 1981, pp. 358-430.

María de San José. *Escritos espirituales*. Ed. y notas de Simeón de la Sagrada Familia, Postulación O.C.D., 1979.

Teresa de Jesús. *Obras de Santa Teresa de Jesús. Tomo VII. Epistolario*, edición de Silverio de Santa Teresa. Tipografía El Monte Carmelo, 1920-1922.

- . *Escritos de Santa Teresa*. Ed. de Vicente la Fuente, 2 vols. Rivadeneyra, 1861.
- . *Epistolario*. Ed. de Teófanés Egido y Luis Rodríguez Martínez, Espiritualidad, 1984.
- . *Cartas*. Ed. de Tomás Álvarez, Monte Carmelo, 1997.
- . *Obras completas*. Ed. de Efrén de la Madre de Dios y Otgger Steggnik, 9ª ed., Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.

OBRAS CITADAS

- Acosta, Fray José. *Historia natural y moral de las Indias*. R. Anglés Impresor, 1894.
- de Agreda, María Jesús. *Cartas de sor María Jesús de Agreda y de Felipe IV*. Ed. por Carlos Seco Serrano, 2 vol. BAE, 1958.
- Ahlgren, Gillian T. *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Cornell University Press, 1996.
- Alabrús, Rosa María y Ricardo García Cárcel. *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*. Cátedra, 2015.
- Alonso Cortés, Narciso. "Pleitos de los Cepeda". *Boletín de la Real Academia Española*, 25, 1946, pp. 85-110.
- Altman, J. Gurkin. *Epistolarity. Approaches to a form*. Ohio State University Press, 1982.
- Álvarez Vázquez, José Antonio. *Trabajos, dineros y negocios. Teresa de Jesús y la economía del siglo XVI (1562-1582)*. Trotta, 2000.
- Álvarez, Tomás. *Comentarios a las "Cartas" de Santa Teresa de Jesús*. Monte Carmelo, 2012.
- . *Diccionario de Santa Teresa*. Monte Carmelo, 2001.
- . "Un amigo de Santa Teresa en América. El capitán Antonio Morán." *Monte Carmelo*, vol. 100, 1992, pp. 479-517.
- . "El venerable Juan de Palafox ante las cartas de Santa Teresa. Desde la primera edición francesa hasta la primera traducción española." *Palafox: Iglesia, Cultura y Estado en el siglo XVII*, coord. por Ricardo Fernández Gracia, Universidad de Navarra, pp. 339-352.
- Álvarez, Tomás y Rafael Pascual. *Estudios teresianos V. Autógrafos: Ubicación y contenido*. Monte Carmelo, 2014.
- Álvarez Santaló, León Carlos. "Palabra de Dios, pluma de claustro: el discurso literal de la divinidad y sus adyacentes en la Revelación visionaria barroca." *Homenaje a Henri*

- Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, coord. por Marc Vitse, Iberoamericana-Vervuert, 2006, pp. 169-227.
- Álvarez de Toledo, Cayetana. *Juan de Palafox. Obispo y virrey*. Marcial Pons, 2011.
- Andrés de la Encarnación (O.C). *Memorias historiales*. 1757. Ed. por María del Rosario Domínguez, María Lourdes García Macho, María Jesús Mancho y Juan Miguel Prieto, Consejería de Cultura y Turismo de Castilla y León, 3 vols. 1993.
- Antolín, Fortunato. "Observaciones sobre las *Constituciones* de las Carmelitas Descalzas promulgadas en Alcalá de Henares en 1581." *Ephemerides Carmeliticae*, n. 24, 1973, pp. 291-374.
- Antolín, Guillermo. "Los autógrafos de Santa Teresa de Jesús que se conservan en el Real Monasterio de El Escorial." *La ciudad de Dios*, vol. 97, 1914, pp. 200-210.
- Antonio, Nicolás. *Biblioteca Hispana Nueva o de los escritores españoles que brillaron desde el año MD hasta el de MDCLXXXIV*. Traducido y editado por M. Matilla Martínez, Fundación Universitaria Española, 1999, 2 vols.
- Arbesmann, Rudolph. "The concept of 'Christus Medicus' in St. Augustine." *Traditio*, vol. 10, 1954, pp. 1-28.
- Arenal, Electa y Stacey Schlau. *Untold Sisters. Hispanic nuns in their own works*. Segunda edición, University of New Mexico Press, 2010.
- Armogathe, Jean-Robert. "La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII-XVIII)." *Homenaje a Henri Guerrero. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y el Siglo de Oro*, coord. por Marc Vitse, 2005, pp. 149-168.
- Ascandoni Rivero, Jaime. "El correo durante el reinado de Felipe II." *Felipe II: la ciencia y la técnica*, ed. por Enrique Martínez Ruiz, Editorial Actas, pp. 253-274.
- Asensio, Eugenio. "Dos obras dialogadas con influencias del *Lazarillo de Tormes: Colloquios*, de Collazos, y Anónimo, *Diálogo del Capón*." *De Fray Luis de León a Quevedo y otros estudios sobre retórica, poética y humanismo*. Ed. Universidad de Salamanca, 2005, pp. 133-148.
- Astigarraga, José Luis. "Expulsión del Padre Gracián: documentos de un proceso, 1587-1601." *Monumenta Historica Carmeli Teresiani*, n. 21, Teresianum, 2004.
- . "Las cartas de Santa Teresa a Jerónimo Gracián. Valor textual de la antología de María de San José (Dantisco)." *Ephemerides Carmeliticae*, n. 30, 1978, I, pp. 100-176.

- Baranda Leturio, Nieves. *Cortejo a lo prohibido: lectoras y escritoras en la España moderna*. Arco Libros, 2006.
- Bartolomé, Gregorio. *Jaque mate al obispo virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra don Juan de Palafox y Mendoza*. Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Traducido por Antonio Alatorre, 3.^a ed., FCE, 2007.
- Benay, Erin E., y Lisa M. Rafanelli. *Faith, Gender and the Senses in Italian Renaissance and Baroque Art. Interpreting the Noli Me Tangere and Doubting Thomas*. Ashgate, 2015.
- Bergmann, Emilie. "Language and 'Mother's Milk': Maternal Roles and the Nurturing Body in Early Modern Spanish texts." *Maternal Measures: Figuring Caregiving in the Early Modern Period*, ed. por Naomi J. Miller y Naomi Yavneh, Ashgate, 2000, pp. 105-120.
- . "Mujer y lenguaje en los siglos XVI y XVII: entre humanistas y bárbaros." *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. II, ed. por Jules Whicker, Doelphin Books, 1998, pp. 33-41.
- Bilinkoff, Jodi. *The Avila of Saint Teresa. Religious Reform in a Sixteenth Century City*. Cornell University Press, 1992.
- . *Related Lives. Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*. Cornell University Press, 2005.
- Boon, Jessica A. *The Mystical Science of the Soul: Medieval Cognition in Bernardino de Laredo's Recollection Mysticism*. The University of Toronto Press, 2012.
- Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Trad. por Gino Raymond y Matthew Adamson. Polity Press, 1991.
- Boureau, Alain. "Franciscan Piety and Voracity: Uses and Stratagems in the Hagiographic Pamphlet." *The Culture of Print. Power and the Uses of Print in Early Modern Europe*, ed. por Roger Chartier y trad. por Lydia G. Cochrane, Princeton University Press, 1989, pp. 15-59.
- Bouza Álvarez, Fernando J. *Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*. Marcial Pons, 2001.
- . *Cultura epistolar en la alta Edad Moderna: usos de la carta y de la correspondencia entre el manuscrito y el impreso*. Cuadernos de Historia Moderna. Anejos 4, Universidad Complutense de Madrid, 2005.

- . "Teresa de Jesús, Olivares y la edición Plantiniana de las obras de la Santa Madre o de la Palma (1630)." *Avisos. Noticias de la Real Biblioteca*. <<http://avisos.realbiblioteca.es/?p=article&aviso=84&art=1116>>, consultado el 14 de junio de 2017.
- Bultman, Dana. *Heretical Mixtures: Feminine and Poetic Opposition to Matter-Spirit Dualism in Spain 1531–1631*. Albatros Ediciones, 2008.
- Burke, James F. "The mal de la Madre and the Failure of Maternal Influence in *Celestina*." *Celestinesca* 17-2, 1993, pp. 111–128.
- Burke, Peter. "How to be a Counter-Reformation Saint?" *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*. Editado por Gaspar von Greyerz, George Allen and Unwin, 1984, pp. 45-55.
- . "Representations of the Self from Petrarch to Descartes." *Rewriting the Self. Histories from the Renaissance to the present*, ed. por Roy Porter, Routledge, 1997, pp. 17-28.
- Butler, Judith. *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. Routledge, 1997.
- Bynum, Caroline. W. *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. Zone Books, 2015.
- . *Holy Fast and Holy Feast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*. University of California Press, 1988.
- . *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. Zone Books, 1992.
- Caballé, Anna. *Pasé la mañana escribiendo. Poéticas del diarismo español*. Fundación José Manuel Lara, 2015.
- Cammarata, Joan. "Epístola consolatoria y Contemptus mundi: el epistolario de consuelo de Santa Teresa de Ávila." *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Madrid 6-11 de julio de 1998*, ed. por Carlos Alvar y Florencio Sevilla, Castalia, pp. 301-308.
- . "Letters from the Convent: St. Teresa of Ávila's Epistolary Mode." *The Catholic Church and Unruly Women Writers. Critical Essays*, ed. por Jeanna del Rosso, Leigh Eike y Ana Kothe, Palgrave MacMillan, 2007, pp. 41-53.
- Carrera, Elena. "Autoría, autoridad y diferencia sexual en los textos de Teresa de Ávila." *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, ed. por Jules Whicker, University of Birmingham Press, 1998, pp. 87-97.
- . "Honra, social authority and their ideological contradictions: Teresa of Avila's views." *Hispanic Research Journal*, vol. 8, n. 4, 2007, pp. 307-317.

- . *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*. Legenda, 2005.
- . "Writing Rearguard Action, Fighting Ideological Selves: Teresa of Avila's Reinterpretation of Gender Stereotypes in *Camino de perfección*." *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 79, 2002, pp. 299-308.
- . "Madness and Melancholy in Sixteenth and Seventeenth Century Spain: New Evidence, New Approaches." *Bulletin of Spanish Studies*, vol. LXXXVII, n. 8, 2010, pp. 2-15.
- . "El miedo y la empatía en la escritura epistolar de Santa Teresa." *Cinco siglos de Teresa. La proyección de la vida y los escritos de Santa Teresa de Jesús. Actas selectas del Congreso Internacional «Y tan alta vida espero. Santa Teresa o la llama permanente. De 1515 a 2015*, ed. por Esther Borrego y José Manuel Losada, Fundación Masaveu-Peterson, pp. 27-51.
- . "Understanding Mental Disturbance in Sixteenth and Seventeenth Century Spain: Medical Approaches." *Bulletin of Spanish Studies*, vol. LXXXVII, n. 8, 2010, pp. 105-136.
- Carrión, María Mercedes. *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*. Anthropos, 1994.
- de las Casas, fray Bartolomé. *Apologética Historia Sumaria*. Ed. por Paulino Castañeda Delgado, Alianza, 1992.
- Cascardi, Anthony J. *Ideologies of History in the Spanish Golden Age*. Pennsylvania State UP, 1997.
- Castillo Gómez, Antonio. "Cartas desde el convento. Modelos epistolares femeninos en la España de la Contrarreforma." *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, n. 13, 2014, pp. 141-168.
- . *Cartas-Lettres-Lettere: discursos, prácticas y representaciones epistolares (siglos XIV-XX)*. Universidad de Alcalá de Henares / Servicio de Publicaciones, 2014.
- . "Del tratado a la práctica. La escritura epistolar en los siglos XVI y XVII." *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita*, vol. I, coord. por Carlos Sáez Sánchez y Antonio Castillo Gómez, 2002, pp. 79-108.
- . "«El mejor retrato de cada uno»: la materialidad de la escritura epistolar en la sociedad hispana de los siglos XVI y XVII." *Hispania: Revista española de historia*, vol. 65, núm. 221, 2005, pp. 847-876.
- . *Entre la pluma y la pared: una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*, Akal, 2006.

- . "«Me alegraré que al recibo de ésta...». Cuatrocientos años de prácticas epistolares (siglos XVI a XIX)." *Manuscripts: Revista d'història moderna*, núm. 29, 2011, pp. 19-50.
- Castro, Américo. *Teresa la santa y otros ensayos*. Alianza Editorial, 1982.
- Cátedra, Pedro M., María Luisa López Vidriero y Pablo Andrés Escapa. *De libros, librerías, imprentas y lectores*. Ed. Universidad de Salamanca, 2002.
- Cátedra, Pedro M., y Anastasio Rojo. *Bibliotecas y lecturas de mujeres. Siglo XVI*. Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004.
- Cayuela, Anne. *Le paratexte au siècle d'or*. Droz, 1996.
- de Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano. Vol. I: El arte de hacer*. Ed. por Luce Giard y traducido por Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, 2000.
- . *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. Trad. por Ignacio López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, 2004.
- Chartier, Roger. *The author's hand and the printer's mind*. Polity, 2014.
- . *Inscribir y borrar. Cultura escrita y literatura (siglos XI-XVIII)*. Trad. por Víctor Goldstein. Katz Editores, 2006.
- . *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Trad. por Mauro Armijo, Alianza Editorial, 1993.
- . *La obra, el taller y el escenario. Tres estudios de movilidad textual*. Trad. por José Miguel Parra, Confluencias Editorial, 2016.
- . *The order of books*. Stanford University Press, 1994.
- Chevalier, Maxime. *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*. Ediciones Turner, 1976.
- Civil, Pierre. "El frontispicio y su declaración en algunos libros del Siglo de Oro español." *Paratextos en la literatura española, siglos XV-XVIII*, coord. por M. Soledad Arredondo, Pierre Civil y Michel Moner, Casa de Velázquez, 2009, pp. 519-539.
- Cixous, Hélène. *Le Rire de la Méduse et autres ironies*. Galilée, 2010.
- Concejo, Pilar. "Fórmulas sociales y estrategias retóricas en el epistolario de Teresa de Jesús." *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*, ed. por Manuel Criado de Val, Edi 6, 1984, pp. 275-291.
- Cuevas, Cristóbal. "Los criptónimos en el epistolario teresiano." *Congreso Internacional Teresiano*, vol. II, ed. por Teófanés Egido Martínez, Víctor García de la Concha y Olegario González de Cardedal, Universidad de Salamanca, 1984, pp. 479-494.

- Culler, Jonathan. *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. Cornell University Press, 2007.
- Dadson, Trevor. *Libros, lectores y lecturas*. Arco Libros, 1998.
- Dadson J. Trevor y Helen H. Reed. *La Princesa de Éboli, cautiva del rey. Vida de Ana de Mendoza y de la Cerda (1540-1592)*. Marcial Pons Historia, 2015.
- Dalmases, Cándido. "Santa Teresa y los jesuitas, precisando fechas y datos." *Archivum Historicum Societates Jesu* 35, 1996, pp. 347-378.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari. *Kafka. Pour une littérature mineure*. Éditions de Minuit, 1975.
- Delicado, Francisco. *La lozana andaluza*. Ed. de Claude Allaigre, Cátedra, 2003.
- Derrida, Jacques. *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Flammarion, 1980.
- . "Form and Meaning: A Note on the Phenomenology of Language." *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Northwestern University Press, 1973, pp. III-12.
- Díaz, Simón. "Hagiografías individuales publicadas en español de 1480 a 1700." *Hispania Sacra* 30, 1977, pp. 421-480.
- Earle, Peter. "Atlantic Economy." *Essays in European Economic History 1500-1800*, Oxford University Press, 1974, pp. 119-123.
- Eco, Umberto. *Lector in Fábula: la cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Trad. por Ricardo Pochtar, Lumen, 1981.
- Efrén de la Madre de Dios y Otgger Steggnik. *Tiempo y vida de Santa Teresa*. BAC, 1977.
- Egido, Teófanos. "'Mis amigos mercaderes' y gentes del común, colaboradores en las fundaciones de santa Teresa." *Revista de Espiritualidad*, vol. 71, 2012, pp. 475-499.
- . "The economic concerns of Madre Teresa." *Carmelite Studies*, vol. 4, 1987, pp. 151-172.
- . "Hagiografías y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de San Juan de la Cruz)." *Cuadernos de Historia Moderna*, n. 25, 2000, pp. 61-85.
- . *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Marcial Pons / Fundación Carolina, 2014.
- . *El linaje judeoconverso de Santa Teresa. Pleito de hidalguía de los Cepeda*. Editorial de Espiritualidad, 1986.
- . "'La principal ayuda que he tenido': Santa Teresa y los de la Compañía de Jesús." *Manresa*, n. 87, 2015, pp. 5-15
- . "El sistema postal de la Madre Teresa de Jesús." *Revista Espiritualidad*, n. 203, 2014, pp. 465-496.

- Egido, Teófanés y Luis Rodríguez Martínez. Introducción. *Epistolario de Teresa de Jesús. Espiritualidad*, 1984.
- Egido, Aurora. *El águila y la tela. Estudios sobre San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús*. Edicions UIB, 2010.
- . "Santa Teresa contra los letrados: los interlocutores de su obra." *Criticón*, núm. 20, 1982, pp. 85-121.
- Eire, Carlos M. *From Madrid to Purgatory. The Art and Craft of Dying in Sixteenth Century Spain*. Cambridge University Press, 1995.
- Eisenstein, Elizabeth L. *The printing press as an agent of change. Communications and cultural transformations in Early Modern Europe*. Volumes I and II. Cambridge University Press, 2005.
- . *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*. Trad. por Fernando J. Bouza Álvarez, Akal, 1994.
- El Saffar, Ruth. "The "I" of the Beholder: Self and Other in Some Spanish Golden Age Texts." *Hispania*, vol. 75, n. 4, 1992, pp. 862-874.
- Eliav-Feldon, Miriam. *Renaissance Impostors and Proofs of Identity*. Palgrave- Macmillan, 2012.
- Entrambasaguas, Joaquín de. *La biblioteca de Ramírez de Prado*. Instituto Nicolás Antonio, 1943.
- Erasmus, Desiderius. "De conscribendis episolis." *Opera omnia*. Ed. por J.C Margolin y Pierre Mesnard, North Holland Publishing Company, 1971.
- Fabre, Daniel. "Le livre et sa magie." *Pratiques de la lecture*. Ed. por Roger Chartier, Rivages, 1985, pp. 181-206.
- di Febo, Giuliana. *La Santa de la raza: Teresa de Ávila. Un culto barroco en la España franquista*. Icaria editorial, 1988.
- Ferguson, Margaret W. "A Room Not Their Own: Renaissance Women as Readers and Writers." *The Comparative Perspective on Literature. Approaches to Theory and Practice*. Ed. por Clayton Koelb y Susan Noakes, Cornell University Press, 1988, pp. 93-116.
- Fernández Collado, Ángel. *Historia de la Iglesia en España. Edad Moderna*. Instituto Teológico San Ildefonso, 2007, pp. 135-143.
- Fernández, James Daniel. "La *Vida* de Teresa de Jesús y la salvación del discurso." *MLN*, n. 105, 1990, pp. 283-302.

- Fink de Backer, Stephanie. *Widowhood in Early Modern Spain. Protectors, Proprietors and Patrons*. Brill, 2010.
- Fish, Stanley. "Literature in the Reader: Affective Stylistics." *New Literary History* vol. 2, n.1, 1970, pp. 123-162.
- Fitzmaurice, Susan. *The Familiar Letter in Early Modern English: A pragmatic approach*. John Benjamins Publishers, 2002.
- Flynn, Maureen. "The Spiritual Uses of Pain in Spanish Mysticism." *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 64, n. 2, 1996, pp. 257-278.
- Foucault, Michel. *Los anormales. Curso del Collège de France (1974-1975)*. Ed. por Valerio Marchetti y Antonella Salomoni y trad. por Horacio Pons, Akal, 2001.
- . *L'archéologie du savoir*. Gallimard, 1969.
- . "Qu'est-ce qu'un auteur?" *Littoral*, n. 9, 1983, pp. 3-32.
- . *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. por Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, 2002.
- de Freitas-Carvalho, José A. "La lectura espiritual y edificante." *Historia de la edición y de la lectura en España, 1472-1914*. Ed. por Nieves Baranda Leturio, Víctor Infantes de Miguel, François López y Jean-François Botrel, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 2003, pp. 221-233.
- de la Fuente, Vicente. Introducción. *Escritos de Santa Teresa*, vol. II. Rivadeneyra, 1861, pp. iv-xlv.
- García de la Concha, Víctor. *El arte literario de Santa Teresa*. Ariel, 1978.
- Glasser, Edward. "Nuevos datos sobre la crítica de los libros de caballerías en los siglos XVI y XVII." *Anuario de Estudios Medievales*, n. 3, 1966, pp. 393-410.
- de Gomara, Francisco. *La historia general de las Indias*. En Amberes: en casa de Juan Steelsio, 1554.
- Gómez González, María del Mar. "Mi secreto para mí". *Los secretos de Teresa de Ávila*, Tesis NYU, 2013.
- González García, Juan Luis. *Imágenes y predicación visual en el Siglo de Oro*. Akal, 2015.
- González Martínez, Larisa. *Participación de la orden carmelita y la Compañía de Jesús en la polémica por la canonización de don Juan de Palafox y Mendoza (1600-1852)*. Guanajuato Colección Tesis, 2013.
- Gracián, Baltasar. *Oráculo manual y el arte de la prudencia*. Edición digital a partir de la edición de Huesca, Juan Nogués, 1647. Biblioteca Cervantes Virtual.

- [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/oraculo-manual-y-arte-de-prudencia--0/html/fedb3724-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html, consultado el 14 de julio de 2017]
- Greenbalt, Stephen. *Renaissance Self-fashioning. From More to Shakespeare*. The University of Chicago Press, 1980.
- Gitlitz, David. "Inquisition Confessions and Lazarillo de Tormes." *Hispanic Review*, vol. 68, n. 1, 2000, pp. 53-74.
- Gómez González, María del Mar. *Mi secreto para mí. Los secretos de Teresa de Ávila*. Tesis, NYU, 2003.
- Góngora, Luis de. "De la semilla, caída..."
[<http://www.upf.edu/todogongora/poesia/romances/282/> [consultado el 23/02/2014]
- Guillén, Claudio. "La escritura feliz: literatura y epistolaridad." *Múltiples moradas*. Tusquets, 1998, pp. 177-233.
- . "Luis Sánchez, Ginés de Pasamonte y el descubrimiento del género picaresco." *El primer Siglo de Oro*. Crítica, 1988, pp. 197-211.
- . "Notes towards the Study of the Renaissance letter." *Renaissance Genres. Essays on Theory, History, and Interpretation*, ed. por Barbara Kiefer Lewalski, Harvard University Press, 1986, pp. 70-105.
- Haliczer, Stephen. *Sexuality in the Confessional. A sacrament profaned*. Oxford University Press, 1996.
- Hanks, William F. "Explorations in the Deictic Field." *Current Anthropology*, vol. 46, n. 2, 2005, pp. 191-220.
- Haraway, Donna. *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. Routledge, 1991.
- Henderson, John. *The Renaissance Hospital: Healing the Body, Healing the Soul*. Yale University Press, 2006.
- Hills, Helen. "Nuns and Relics: Spiritual Authority in Post-Tridentine Naples." *Female Monasticism in Early Modern Europe. An Interdisciplinary View*, ed. por Cordula van Wyhe, Ashgate, 2008, pp. 11-39.
- Huarte de San Juan, Juan. *Examen de Ingenios*. Ed. por Guillermo Serés, Cátedra, 1989.
- Huerga, Álvaro. *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, FUE, 1978.
- Iglesias, Ignacio. "Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad ignaciana." *Manresa*, n. 54, 1982, pp. 291-313
- Infantes, Víctor. "La prosa de ficción renacentista: entre los géneros literarios y el género editorial." *Journal of Hispanic Philology*, vol. XIII, pp. 115-124.

- Iser, Wolfgang. *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Byron to Beckett*. John Hopkins University Press, 1974.
- Ivanic, Suzanna. "Early Modern Religious Objects and Materialities of Belief." *The Routledge Handbook of Material Culture in Early Modern Europe*, ed. por C. Richardson, T. Hamling y D. Gaimster, Routledge, 2016, pp. 322-337.
- Jardine, Lisa. *Wordly Goods. A New History of the Renaissance*. W. W. Norton & Company, 1996.
- Kaufmann, Vincent. *Post Scripts. The writer's workshop*. Harvard University Press, 1994.
- Keitt, Andrew W. *Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*. Brill, 2005.
- Lafaye, Jacques. *Albores de la imprenta. El libro en España y Portugal y sus posesiones de ultramar, siglos XV-XVI*. Fondo de Cultura Económica, 2002.
- de Lauretis, Teresa. *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Indiana University Press, 1987.
- Lehfeldt, Elizabeth A. "Convents as litigants: Dowry and Inheritance Disputes in Early Modern Spain." *Journal of Social History*, vol. 33 n. 3, 2000, pp. 645-664.
- . "The Gender of Shared Sovereignty: Texts and the Royal Marriage of Isabella and Ferdinand." *Women, Texts and Authority in the Early Modern Spanish World*, ed. por Marta V. Vicente y Luis R. Corteguera, Ashgate, 2013, pp. 107-125.
- León, Luis de. *Obras completas*. Ed. de Félix García, BAC, 1959.
- Llamas Martínez, Enrique. *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*. Instituto Francisco Suárez, 1972.
- Lope de Vega, Félix. *Epistolario*. Ed. por A. G. de Amezúa y Mayo, Tipografía de Archivos, 1935-1947. 3 vols.
- López-Vidriero, María Luisa y Pedro M. Cátedra. *La imprenta y su impacto en Castilla*, Salamanca, Gráficas Cervantes, 1998.
- López Vidriero, María Luisa (dir). *Catálogo de la Real Biblioteca. Tomo XIV. Vol. I. Catálogo de los Reales Patronatos. Manuscritos e Impresos del Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid*. Editorial Patrimonio Nacional, 1999.
- . *Catálogo de la Real Biblioteca. Tomo XIV. Vol. II. Manuscritos e Impresos del Monasterio de las Huelgas Reales de Burgos*. Editorial Patrimonio Nacional, 1999.
- . *Catálogo de la Real Biblioteca. Tomo XIV. Vol. III. Manuscritos e Impresos del Convento de la Encarnación de Madrid*. Editorial Patrimonio Nacional, 1999.

- Lotz-Heumann, Ute. "Confessionalization." *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, ed. por Alexandra Bamji, Geert H. Janssen y Mary Laven, 2013, pp. 33-53.
- Loueen Dunn, Sandra. *Body, Soul, Text: Teresa of Avila and the Written Self*. Tesis, Cornell University, 1998.
- Ludmer, Josefina. "Las tretas del débil." *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*, ed. por Patricia González y Eliana Ortega, Ediciones Huracán, 1984, pp. 47-54.
- Luis de León. *Obras completas castellanas*. Ed. por Padre Félix García, BAC, 1959.
- Luti, Mary. "'A Marriage well arranged': Teresa of Avila and Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios." *Studia Mystica*, n. 1, 1989, pp. 32-46.
- Manero Sorolla, Pilar. "El libro de las recreaciones: diálogos carmelitas." *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. I, ed. por Antonio Vilanova 1992, pp. 501-516.
- . "Exilios y destierros en la vida de María de San José." *1616. Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, n. 6-7, 1988, pp. 51-59.
- . "María de San José y Luisa de la Cerda: género, poder y espiritualidad en el inicio de la reforma teresiana." *Deja hablar a los textos: homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, vol. I, ed. por P. Piñero Ramírez, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 441-460.
- . "La peregrinación autobiográfica de Anastasio-Jerónimo (Gracián de la Madre de Dios)." *Revista de Literatura*, tomo 63, n. 125, 2001, pp. 21-38.
- . "Santa Teresa y Felipe II." *Actas del V Congreso de la Asociación Internacional del Siglo de Oro*, ed. por Christoph Stroetzki, Iberoamericana-Vervuert, 1999, pp. 826-834.
- Mancini, Guido. "Tradición y originalidad en el lenguaje coloquial teresiano." *Congreso Internacional Teresiano*, vol. II, ed. por Teófanos Egido Martínez, Víctor García de la Concha y Olegario González de Cardedal, Universidad de Salamanca, 1984, pp. 479-494.
- Marcos, Juan Antonio. "El arte de narrar en las *Fundaciones* de Teresa de Jesús. «Vivir para contarlo»." *Revista de Espiritualidad*, n. 72, 2012, pp. 449-474.
- . "Todo son estratagemas (Santa Teresa y el discurso místico)." *Revista de Espiritualidad*, n. 61, 2002, pp. 161-183.

- Marichal, Juan. *La voluntad del estilo. Teoría e historia del ensayismo hispánico*. Ed. Revista de Occidente, 1971.
- Márquez, Antonio. *Los alumbrados. Orígenes y filosofía*. Taurus, 1980.
- Márquez Macías, Rosario, "Cultura urbana, las lecturas piadosas y el envío de libros al convento de monjas carmelitas de San José en Cartagena de Indias (siglo XVIII)." *Revista Sociedad, Ciudad y Territorio*, 2012, n. 3, pp. 1-12.
- Márquez Villanueva, Francisco. "Santa Teresa y el linaje." *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*. Alfaguara, 1968, pp. 141-205.
- . "La vocación literaria de Santa Teresa." *Nueva Revista de Filología Hispánica*, n. 32, 1983, pp. 355-379.
- Martin, John. "Inventing Sincerity, Refashioning Prudence: the Discovery of the Individual in Renaissance Europe." *The American Historical Review*, n. 102. 5, 1997, pp. 1309-1342.
- Martín Baños, Pedro. *El arte epistolar en el Renacimiento europeo, 1400-1600*. Universidad de Deusto, 2005.
- Martín Gaite, Carmen. "Amores contrariados." *El País*, 6-03-1982, 5.
- . *Desde la ventana. Enfoque femenino de la literatura española*. Espasa Calpe, 1987.
- McKenzie, D. F. *Bibliography and the Sociology of texts*. Cambridge University Press, 1999.
- McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy. The making of typographic man*. University Toronto Press, 1962.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. 2 vol. Librería Católica de San José, 1880.
- Menéndez Pidal, Ramón. "El estilo de Santa Teresa." *La lengua de Cristóbal Colón y otros estudios sobre el siglo XVI*. Espasa Calpe, 1958, pp. 119-142.
- Moll, Jaime. "Plantino, los Junta y el 'Privilegio' del Nuevo Rezado." *Simposio Internacional sobre Cristóbal Plantino*, coord. por Hans Tromp y Pedro Peira, 1991, pp. 9-26.
- Mollard, Nicolas. "En los orígenes de la tradición hagiográfica teresiana: un modelo canónico bajo influencia." *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, coord. por Marc Vitsé, Iberoamericana-Vervuert, pp. 871-884.
- Montalva, Efrén J.M. *La herencia teresiana*. Ed. Espiritualidad, 1975.
- Montáñez Matilla, María. *El correo en el tiempo de los Austrias*. Editorial CSIC, 1953.
- Moriones, Ildefonso. *Ana de Jesús y la herencia teresiana: ¿humanismo cristiano o rigor primitivo?* Edizione del Teresianum, 1968.

- Morrás, María y Rebeca Sanmartín Bastida. "Santa Teresa. Quinientos años después." *eHumanista* 32, 2016, pp. i-xi.
- Mujica, Barbara. "Healing on the Margins: Ana de San Bartolomé, Convent Nurse". *Early Modern Studies Journal*, vol. 6, 2014, pp. 138-165.
- . "Paul the Enchanter. Saint Teresa's Vow of Obedience to Gracián." *The Heirs of Saint Teresa: Defenders and Dissermination of the Founding Mother's Legacy*, ed. por Christopher Wilson, Institute of Carmelite Studies, 2006, 21-44.
- . *Teresa de Ávila. Lettered Woman*. Vanderbilt University Press, 2009.
- Nalle, Sarah T. "Literacy and Culture in Early Modern Castile." *Past & Present*, n. 125, 1989, pp. 65-96.
- Nehamas, Alexander. "Writer, Text, Work, Author." *Literature and the Question of Philosophy*, ed. por Anthony Cascardi, Baltimore, John Hopkins University Press, 1987, pp. 265-291.
- Nettel, Patricia. "Sevilla y el Atlántico de Huguette y Pierre Chaunu: una lectura." *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos*, vol. 20, 1988, pp. 49-66.
- O'Malley, John. *The first jesuits*. Harvard University Press, 1993.
- Ortega Costa, Milagros. *Proceso de la Inquisición contra María Cazalla*, FUE, 1978.
- Padrón, Ricardo. *The Spacious Word. Cartography, Literature, and Empire in Early Modern Spain*. University of Chicago Press, 2004.
- de la Pascua Sánchez, María José. "Escritura y experiencia femenina: la memoria de las descalzas en el *Libro de las recreaciones* de Sor María de San José." *Trocadero: Revista de historia moderna y contemporánea*, n. 12-13, 2000-2001, pp. 295-314.
- Patterson, Annabel. *Censorship and Interpretation. The Conditions of Reading and Writing in Early Modern England*. The University of Wisconsin Press, 1984.
- Peña Díaz, Manuel. *Escribir y prohibir. Inquisición y censura en los Siglos de Oro*. Cátedra, 2015.
- Pérez, Joseph. *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Edaf, 2007.
- Pérez González, María José. "Aspectos pragmáticos de una carta teresiana." *Teresa de Jesús. V Centenario de su nacimiento. Actas del Congreso Internacional Teresiano*, ed. por Jesús García Rojo, Diputación de Salamanca, 2015, pp. 201-209.
- . "Yo me espanto de lo que la quiero: Cartas a María de San José." *Epistolario y Escritos Breves de Santa Teresa de Jesús. Actas del V Centenario Internacional Teresiano*,

- dir. por Javier Sancho Fermín, Rómulo Cuartas Lodoño, Jerzy Nawojowski, Monte Carmelo, 2015, pp. 139-169.
- Perry, Mary Elizabeth. *Gender and Disorder in Early Modern Seville*. Princeton University Press, 1990.
- Petrucci, Armando. "Dal libro unitario al libro miscellaneo." *Società romana e impero tardoantico IV*. Ed. A. Giardina. 1986.
- Pike, Ruth. *Aristócratas y comerciantes. La sociedad sevillana en el siglo XVI*. Ariel, 1978.
- Pinilla Martín, María José. "La ilustración de los escritos teresianos: grabados de las primeras ediciones." *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, n. 74, 2008, pp. 185-202.
- Piñero Ramírez, Pedro Manuel. *La Sevilla imposible de Santa Teresa: crónica de un malestar en las páginas de su epistolario*. Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1982.
- Pizarro Llorente, Henar. *Un gran patrón en la corte de Felipe II. Don Gaspar de Quiroga*. Universidad Pontificia Comillas, 2004.
- Po-Chia Hsia, Ronnie. *The World of the Catholic Renewal 1540-1770*. Segunda edición, Cambridge University Press, 2005.
- Pólit, Manuel María. *La familia de Santa Teresa en América y la primera carmelita americana*. Herder, 1905.
- Pontón, Gonzalo. *Correspondencias. Los orígenes del arte epistolar en España*. Biblioteca Nueva, 2002.
- de Quevedo, Francisco. *Prosa, I. Obras burlescas*. Ed. de Santiago Fernández Mosquera y Abraham Madroñal Durán. Biblioteca Castro / Fundación José Antonio de Castro, 2012.
- Rahn Philips, Carla. "Time and Duration: A Model for the Economy of Early Modern Spain." *The American Historical Review*, vol. 92, n. 3, 1987, pp. 531-562.
- Reed, Helen H. "Teaching Teresa's *Libro de las fundaciones* (*The Book of Foundations*)."
Approaches to Teaching Teresa of Ávila and the Spanish Mystics, ed. por Alison Weber, The Modern Language Association of America, 2009.
- Reinhard, Wolfgang. "Reformation, Counter-Reformation and the Early Modern State. A Reassessment." *The Catholic Historical Review* LXXV, n. 3, 1989, pp. 383-404.
- Riffaterre, Michael. *Essais de stylistique structurale*. Flammarion, 1971.
- Riera, Carme. "Grandeza y miseria de la epístola." *El oficio de narrar*, coord. por Marina Mayoral, Cátedra / Ministerio de Cultura, 1989, pp. 147-158.

- Rodríguez, Carmen. "Infraestructura del epistolario de Santa Teresa. Los correos del siglo XVI." *ACIT*, vol. I, Universidad de Salamanca, 1982, pp. 65-90.
- Rodríguez, Juan Carlos. *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas*. Akal, 2017.
- Rodríguez de la Flor, Fernando. *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*. Marcial Pons, 2005.
- Rojas, Francisco de. *La Celestina*. Edición de Bruno Damiani, Cátedra, 1974.
- Rossi, Rosa. *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*. Icaria, 1984.
- . "Teresa de Jesús II. La mujer y la palabra." *Mientras tanto*, núm. 15, 1983, pp. 29-46.
- Rowe, Erin K. *Saint and Nation: Santiago, Teresa of Avila, and plural identities in Early Modern Spain*. The Pennsylvania State University, 2011.
- Rueda Ramírez, Pedro José. *El comercio de libros con América en el siglo XVII: el registro de ida de navíos en los años 1601-1649*. Tesis doctoral. Universidad de Sevilla, 2002.
- Salinas, Pedro. "Defensa de la carta misiva y de la correspondencia epistolar." *El defensor*. Alianza Editorial, 2002, pp. 19-116.
- Sánchez, Manuel Diego. *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*. Espiritualidad, 2008.
- Sánchez Hernández, María Leticia. "Apuntes sobre enfermedades y remedios de Teresa de Jesús." *Cuadernos de Historia Moderna XIV*, 2015, pp. 235-258.
- . "Vida cotidiana y coordenadas socio-religiosas en el epistolario de Mariana de San José (1603-1638)." *Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*, ed. por Gabriella Zarri y Nieves Baranda Leturio, Firenze University Press-UNED, 2011, pp. 95-96.
- Sánchez Rubio, Rocío e Isabel Testón Núñez. "Mujeres abandonadas, mujeres olvidadas." *Cuadernos de Historia Moderna*, n. 19, 1997, pp. 91-119.
- San Román, Juan Bosco. *Los centenarios teresianos de 1914-1915 en España. Historia y crónicas*. Monte Carmelo, 2014.
- Sanjuán Pastor, Nuria. *Carta blanca: Representations of Self in Sixteenth Century Epistolary Fictions*. Princeton University, Tesis, 2011.
- Sanmartín Bastida, Rebeca. *La comida visionaria: Formas de alimentación en el discurso carismático femenino del siglo XVI*. Critical, Cultural and Communication Press, 2015.

- . "¿Era Teresa amiga de las imágenes? Sobre las visiones y el arte." *Cinco siglos de Teresa. La proyección de la vida y los escritos de Santa Teresa de Jesús. Actas selectas del Congreso Internacional «Y tan alta vida espero. Santa Teresa o la llama permanente. De 1515 a 2015*, ed. por Esther Borrego y José Manuel Losada, Fundación Masaveu-Peterson, pp. 89-110.
- . *La representación de las místicas. Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Splash, 2017.
- . "Santa Teresa y la herencia de las visionarias del medievo: de las monjas de Hefta a María de Santo Domingo." *Analecta Malacitana* XXXVI, 1-2, 2013, pp. 275-287.
- Sanz Hermida, Jacobo. "Libros y lecturas en el Convento de Agustinas Recoletas de Salamanca (Siglos XVI-XVIII)." *Via Spiritus*, 4, 1997, pp. 133-235.
- Sedeño Rodríguez, Francisco Javier. "El epistolario teresiano: para una hipótesis desde la intertextualidad". *eHumanista*, vol. 4, 2004, pp. 158-193.
- Sempat Assadouiran, Carlos. "Fray Alonso de Maldonado: la política indiana, el estado de damnación del Rey, y la política indiana." *Historia mexicana* vol. 38, n. 4, pp. 623-661.
- Senabre, Ricardo. "Sobre el género literario del *Libro de la Vida*." *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. II, ed. por Teófanos Egido, Víctor García de la Concha y Olegario González Cardedal, Universidad de Salamanca, 1983, pp. 765-776.
- Sicroff, Albert A., *Les Controverses des Statuts de "pureté de sang" en Espagne du XVe au XVIIe siècle*. Didier, 1960.
- Shell, Marc. *Money, Language, and Thought. Literary and Philosophic Economies from the Medieval to the Modern Era*. John Hopkins University Press, 1982.
- Shepard, Sanford. *Lost Lexicon. Secret meanings in the vocabulary of Spanish literature during the Inquisition*. Ediciones Universal, 1982.
- Showalter, Elaine. "Towards a Feminist Poetics." *Women's Writing and Writing about Women*, ed. por Mary Jacobus London, Croom Helm, 1979.
- , "Feminist Criticism in the Wilderness." *Critical Inquiry* 8, 1981, The University of Chicago Press, pp. 179-205.
- Shrugar, Dale. "The Language of Mysticism and the Language of Law in Early Modern Spain." *Renaissance Quarterly* 68, 2015, pp. 932-56.
- Silverio de Santa Teresa. *Historia del Carmen Descalzo en España, América y Portugal*. Monte Carmelo, 1935-1952, 14 vols.

- . *Procesos de canonización y beatificación de Santa Teresa de Jesús*. Ed. de Silverio de Santa Teresa, 3 vols., Biblioteca Mística Carmelitana 18-20. Monte Carmelo, 1935.
- Slade, Carole. "The Relationship Between Teresa of Avila and Philip II: A Reading of the Extant Textual Evidence." *Archive for Reformation History*, Vol. 94, Issue 1, pp. 223–242.
- . *Teresa of Avila: Author of a Heroic Life*. University of California Press, 1995.
- Smet, Joachim. *Los carmelitas. Historia de la Orden del Carmen*. Traducción y preparación de la edición española por Antonio Ruiz Molina, B.A.C, 1990.
- Snyder, Jon R. *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*. University of California Press, 2012.
- Soto, Juan de. *Obligaciones de todos los estados*. En Alcalá de Henares: casa de Andrés Sánchez de Ezpeleta, 1619.
- Stoddard, Roger. "Morphology and the Book from an American perspective." *Printing History*, vol. 9, n. 1, 1987, pp. 2-14.
- Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Free Press, 1952.
- Teruel Benavente, José. "¿Qué callaba Teresa de Jesús en el Libro de su vida?" *Autoras y protagonistas: I Encuentro entre el Instituto Universitario de Estudios de la Mujer y la New York University en Madrid*, coord. por Elena Postigo Castellanos y María Pilar Pérez Cantó, 2000, pp. 115-122.
- Tilmouth, Christopher. "Passion and Intersubjectivity in Early Modern Literature." *Passions and Subjectivity in Early Modern Culture*, editado por Brian Cummings y Freya Sierhuis, Ashgate, 2013, pp. 13-32.
- Torres, Concepción. *Ana de Jesús. Cartas (1590-1621). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1996.
- Trueba Lawand, Jamile. *El arte epistolar en el Renacimiento español*. Boydell & Brewer, 1996.
- Valente, José Ángel. "Machado y sus apócrifos." *Obras completas II. Ensayos*, ed. por Andrés Sánchez Robayna y Claudio Rodríguez Fer, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2008, pp. 113-118.
- . *Variaciones sobre el pájaro y la red*, precedido de *La piedra y el centro*. Tusquets, 2000.
- Valéry, Paul. *Mauvaises Pensées et autres*, 1942. <https://ebooks-bnr.com/ebooks/pdf4/valery_mauvaises_pensees_autres.pdf> (15-1-2017).
- Valles Calatrava, José. *Teoría de la narrativa. Una perspectiva sistemática*. Iberoamericana Vervuert, 2008.

- Velasco de la Peña, Esperanza. *Impresores y libreros de Zaragoza, 1600-1650*. Institución Fernando el Católico, 1998.
- Vilches, Elvira. *New World Gold. Cultural anxiety and monetary disorder in Early Modern Spain*. The University of Chicago Press, 2010.
- Vives, Juan Luis. *Selected works. De conscribendis epistolis*. Ed. de Charles Fantazzi. Brill, 1989.
- Weber, Alison, "'Dear Daughter': Reform and Persuasion in St Teresa's Letters to Her Prioresses." *Women's Letters Across Europe, 1400-1700: Form and Persuasion*, ed. por Jane Couhman y Ann Crabb, Ashgate, London, 2005, pp. 241-261.
- . "Los jesuitas y las carmelitas descalzas en tiempo de San Francisco de Borja." *Francisco de Borja y su tiempo. Política, Religión y Cultura en la Edad Moderna*, ed. por Enrique García Hernán y María del Pilar Ryan Albatros Ediciones, 2011, pp. 103-113.
- . "María de San José: Saint Teresa's Difficult Daughter." *The Heirs of St. Teresa of Avila: Defenders and Disseminators of the Founding Mother's Legacy*, ed. por Christopher Wilson, Institute of Carmelite Studies, 2006: pp. 1-20.
- . "Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform." *The Sixteenth Century Journal*, vol. 31, n. 1, 2000, pp. 123-146.
- . Introducción a María de San José, *The Book of the Hour of Recreation*. Trad. por Amanda Powell, The University of Chicago Press, 2002, pp. 1-26.
- . "Saint Teresa, demonologist." *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, ed. por Mary Elizabeth Perry y Anne Cruz, University of Minnesota Press, 1992, pp. 171-196.
- . "Saint Teresa's Problematic Patrons". *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 29, 2, 1999: pp. 357-379.
- . *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton University Press, 1996.
- . "The Three Lives of the *Vida*: The Uses of Convent Autobiography." *Women, Texts and Authority in the Early Modern Spanish World*, ed. por Marta V. Vicente y Luis R. Corteguera, Ashgate, 2013, pp. 107-125.
- Zagorín, Perez. "The Historical Significance of Lying and Dissimulation." *Social Research* 63.3, 1996, pp. 863-912.
- Zambrano, María. *La confesión: género literario*. Mondadori, 1988.
- Zarri, Gabriella. "Living Saints: A Typology of Female Sanctity in the Early Sixteenth Century." *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, 1996, pp. 219-303.
- de Zayas, María. *Novelas amorosas y ejemplares*. Ed. de Julián Olivares, Cátedra, 2004.

Zemon Davis, Natalie. *The Gift in Sixteenth Century France*. The University of Wisconsin Press, 2000.

Zugasti, Juan Antonio. *Santa Teresa y la Compañía de Jesús. Estudio crítico-histórico*. Razón y fe, 1914.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Ms. 12763 (BNE)

[h. IV-XI] Tabla de las cartas de Nuestra Madre Santa Teresa que hay en este libro y lo que en ellas se contiene:

1. Carta al Rey Filipo segundo. Trata de lo que importa tengan los descalzos Provincial Descalzo. Pídele sea el Padre Fr. Gregorio de la Madre de Dios y dale gracias por haberle dado licencia para fundar el Convento de Caravaca.
2. Otra para el mismo. Es en abono del P. Gracián cuando dieron memoriales contra él.
3. Otra para el mismo. Trata de cuando prendieron los calzados a N. S. P. Fr. Juan de la Cruz. Habla muy en su favor, y tan bien del Sto. P. Fr. Antonio de Jesús, y con mucha aspereza de los padres calzados. fol. I
4. Otra para Don Teutonio de Braganza Arzobispo de Évora. Dícele cuán aventajadas almas trae Dios a sus conventos de monjas. Anímale con excelente doctrina a seguir la virtud y ayudar a las almas. Dale cuenta de la persecución de los calzados y prisión del Sto. Fr. Juan. Los testimonios que a ella y el P. Gracián les levantaron y como le mandaron a ella no fundarse más conventos y otras cosas tocantes a los descalzos y descalzas. fol. 5 [espiritual] [trabajos de la orden y prisión del santo padre]
5. Otra a María de San José Priora de Sevilla. Trata al principio de algunos negocios diferentes. Después de la prisión de los descalzos y revueltas de la Encarnación y acaba tratando cosas pertenecientes a la comunidad de Sevilla. fol. 18. [prisión de los descalzos] [h. IVv.]
6. Carta para Roque de Huerta. Trata de cuando había inquietudes en el convento de Religiosas de la Encarnación y pídele ampare sus negocios en Madrid. fol. 24
7. Otra al Padre Fr. Juan de Jesús Roca. Escribela desde Toledo estando reclusa en aquella casa. Trata altamente de los trabajos. Anímalo a padecerlos y asegúrale que la Provincia de descalzos no se deshará aunque el Nuncio había mandado se deshiciese y dale cuenta de una revelación que acerca de esto tuvo aunque calle el haberla tenido ella. fol. 25.
8. Otra a Roque de Huerta. Habla de cuando fue el P. Roca a Roma. Y lo mucho que se holgó de saber que los Padres Dominicos estuviesen por acompañados para determinar las cosas de la orden y agradécele lo que él hace por ella. fol. 29.
9. Otra a María Bautista. Priora de Valladolid. Dícele cómo se van mejorando los trabajos de la orden, y los que padecen las monjas de la Encarnación sobre querer que sea ella su Perlada, y lo que ella desea no serlo. fol. 30.
10. Otra a María de San José. Priora de Sevilla. Trata de los trabajos de la Encarnación y de los Padres presos y trabajos que ella padecía en Ávila con otros negocios. fol. 34.
11. Otra para la misma. Trata algo de los calzados. De su hermano Lorenzo de Cepeda, de la sobrina Teresa de Jesús, de la priora de Malagón y otros negocios. fol. 37.
12. Otra para la misma. Trata negocios varios. Dice cómo mandó el Rey acudir al Presidente del consejo Real en los negocios de la orden. Encárgale encomiendo a Dios al General de los Calzados. fol. 46.
- [h. V]
13. Carta para María Bautista. Priora de Valladolid. Trata de los negocios y trabajos de Sevilla: cómo la mandaron se retirase a un convento y otros negocios. fol. 49.
14. Otra para la misma. Dícele cómo van los negocios en favor de los descalzos. Trata del P. Fr. Domingo Báñez y otros negocios. fol. 46.

15. Otra para Don Sancho Ávila. Consuélele en la muerte de la Marquesa su Madre. Dale algunos documentos espirituales deshaciéndole algunos escrúpulos que tenía. fol. 62.
16. Otra para el mismo. Trata de la Fundación de Burgos y agradécele lo que hace por las monjas de Ávila. fol. 63.
17. Otra a un Perlado de la Iglesia. Dícele en cuánto estima ser obediente ella. Dale excelentes documentos y puntos para tener oración. fol. 64.
18. Otra para Don Pedro de Castro. Dícele cómo desea que su ingenio no se ocupe en cosas que no sea del servicio de Dios. fol. 70.
19. Otra para el mismo. Dícele cuánto estima estarse sujeta y obedecerle siempre. fol. 78.
20. Otra a María Bautista. Priora de Valladolid. Dice los trabajos que ha padecido en Sevilla y en el contento que en ellos tuvo y cómo castigó Dios a quien los causó. fol. 78.
21. Otra para don Álvaro de Mendoza, obispo de Ávila. Dale la norabuena del casamiento de su sobrina y agradécele una limosna que envió a Ávila. fol. 95.
22. Otra a Don Teutonio de Braganza. Arzobispo de Évora. Dícele cómo ha tenido dos meses de grandes trabajos en Segovia y lo siguiente las almas que se pierden en Francia. Cómo han vuelto a confirmar al P. [h. Vv.] Gracián en visitador y trata también de una fundación de descalzos. fol. 97.
23. Censura que dio la Santa a unas coplas que le remitió el obispo de Ávila. fol. 100.
24. Carta al P. Fr. Luis de Granada. Dale gracias por lo bien que escribió. Pídele ruegue a Dios por ella y humíllase mucho deshaciendo su virtud. fol. 104.
25. Otra al P. Fr. Antonio de Segura, Francisco. Quéjase de lo mucho que se olvida ella y encomiéndale un sobrino suyo religioso francisco. fol. 106.
26. Otra a Díez de Guzmán. Consuélele en la enfermedad de su mujer y habla del desengaño lindamente. fol. 107.
27. Otra a doña Luisa de la Cerda. Pídele haga diligencias para sacar una licencia. fol. 109.
28. Otra a María Bautista, Priora de Valladolid. Encárgale mire por su salud y de otros negocios. fol. 110.
29. Otra para la Priora y religiosas de Ávila. Díceles lo que se ha de hacer con la hacienda de su hermano y otras cosas. Acaba con sacar del engaño de las haciendas temporales. fol. 116.
30. Otra a D. Luisa de la Cerda. Pídele haga ver el Libro de Vida al P. Ávila y se lo remita luego. fol. 117.
31. Otra a la M. María Bautista. Priora de Valladolid. Dícele cómo se le han quitado las cuartanas y cómo ha de ir a la Encarnación y otros negocios. fol. 119.
32. Otra para el Licenciado Peña. Es de negocios. fol. 122.
33. Otra para el mismo. Trata de la M. Elena de Jesús. fol. 124.
- [h. VI]
34. Carta para el mismo Licenciado Peña. Pídele ruegue al cardenal Quiroga. Le da licencia para fundar en Madrid y trata de la Madre Elena de Jesús. fol. 126.
35. Otra para el mismo. Trata de la M. Elena de Jesús, y cómo se partía a la fundación de Burgos. fol. 128.
36. Otra para el licenciado Villanueva. Trata de las revueltas del convento de Malagón. fol. 130.
37. Otra a Roque de Huerta. Es de negocios. fol. 133.
38. Otra para María de San José. Priora de Sevilla. Es de negocios. fol. 134.
39. Otra para la misma. Dice al principio lo que siente dejar las monjas de Sevilla, lo demás todo es negocios. fol. 137.
40. Otra para la misma. Es de negocios. fol. 139.
41. Otra para la misma. Dice algo de los trabajos que padeció en Sevilla y lo que quiere a las monjas de aquella casa. Lo demás es de negocios. fol. 140.
42. Otra para la misma. Es de negocios. fol. 144.

43. Otra para la misma. Es de negocios. fol. 146.
44. Otra para la misma. Es de negocios. fol. 149.
45. Otra para la misma. Dícele se halla ella y las religiosas con recato en tratar a una persona especial. Lo demás todo es negocios. fol. 153. También trata de algunas que desean tomar el hábito.
46. Otra para la misma. Es de negocios. fol. 158.
47. Otra para la misma. Es de negocios. fol. 159.
48. Otra para la misma. Dícele vaya con mucho cuidado en que no se introduzca comer los religiosos en conventos de monjas. Y que no hagan allí algunas mortificaciones que se inventaron en Malagón. Lo demás es negocios. fol. 161.
49. Otra para la misma. Trata de las que fueron a fundar a Paterna [h. VIv] y de los confesores y padres de la Compañía. fol. 167.
50. Otra para la misma. Es de negocios. fol. 171.
51. Otra para la misma. Es de negocios. fol. 175.
52. Otra para la misma. Es de negocios. fol. 178.
53. Otra para la misma. Trata de las que fueron a Paterna y cómo se ha de haber la priora en el gobierno. fol. 181.
54. Otra para la misma. Trata del mandado que le hicieron para que no pudiese fundar más casas. Y de negocios. fol. 183.
55. Otra para la misma. Trata de cuando levantaron los teatinos de cosas deshonestas a las monjas y al P. Gracián. fol. 189.
56. Otra para la misma. Trata varias cosas. fol. 191.
57. Otra para la misma. Trata de negocios. fol. 197.
58. Otra para la misma. Trata del P. Fr. Bartolomé de Aguilar Dominico y otras varias cosas. fol. 200.
59. Otra a Don Diego de Mendoza, dale algunos documentos para el bien de su alma y ella se humilla mucho. fol. 206.
60. Otra al Licenciado Gaspar de Villanueva. Trata de las revueltas de Malagón. fol. 209.
61. Otra a las M. Catalina de Cristo, Priora de Soria. Trata de varias cosas y al fina hay unas ordenaciones de cosas que se habían de hacer en aquella casa de Soria. fol. 213.
62. Otra a Roque de Huerta. Trata algo de N. S. P. cuando estaba preso. fol. 221.
63. Otra. Es un párrafo solo para una religiosa de otra orden que deseaba pasarse a la nuestra y la santa la despide. fol. 261.
64. Otra para la M. Priora y religiosas del convento de Soria. Trata [h. VII] varias cosas y dales algunos documentos especiales. fol. 261.
65. Otra a la hermana Leonor de la Misericordia en Soria. Consuela en algunas sequedades del espíritu con excelentes razones. fol. 265.
66. Otra para la misma. fol. 266.
67. Otra para Juan de Casademonte. Trata algo de cuando se hizo la separación de los calzados. fol. 268.
68. Otra a Doña Juana de Ahumada. Dale cuenta de sus enfermedades y cómo con ellas seguía la comunidad. fol. 270.
69. Otra para Doña María de Mendoza. Es de negocios. fol. 270.
70. Otra para el P. Gracián. Dícele cuán dañoso es tratar mucho las religiosas con hombres aunque sean muy espirituales. fol. 275.
71. Otra para Diego de Guzmán. Es de negocios. fol. 277.
72. Otra para Juan de Ovalle. Trata de la Madre Beatriz de Jesús. fol. 178.
73. Otra para Lorenzo de Cepeda. Intercede por un hombre a quien la misma Santa confiesa tener grande repugnancia, donde descubre su mucha caridad. fol. 280.

74. Otra para el P. Gracián. Trata de Paterna y del P. Tostado. También dice el mucho contento que le daban los trabajos, y de una fundación que le ofrecían en Aguilar. fol. 285.
75. Otra para el mismo. Trata varias cosas acerca de las religiosas. Vease fol. 290.
76. Otra para el mismo. Trata de la M. Ana de san Pedro y su hija y del Doctor Velázquez. Dice lo que deseaba antes confesarse con hombres incrédulos de cosas sobrenaturales y cómo mandó no visitasen dos juntas a una enferma por muchas cosas y trata también del P. Julián de Ávila. fol. 298.
- [h. VIIv.]
77. Otra para el mismo. Trata del convento de Malagón y Toledo y encárgale los negocios de Roma. fol. 309.
78. Otra para el mismo. Trata de su brazo quebrado la Santa y de los Padres de la Compañía sobre lo del P. Salazar. fol. 312.
79. Otra del P. Rector de la Compañía para la Santa sobre lo del P. Salazar.
80. Otra en respuesta de la Santa. Habla en ella con gran valor. fol. 323.
81. Otra para el P. Gracián. Habla la Santa por metáforas y así no se hecha de ver de que trata. fol. 226.
82. Otra para el mismo. Trata de Don Francisco, el sobrino de la Santa. fol. 330.
83. Otra para el mismo. Dícele en el buen estado en que estaban los negocios de la orden y lo mucho que le costó la fundación de Salamanca y habla con aspereza que una priora (es de Salamanca) que quería mudar a otro sitio el convento. fol. 341.
84. Otra para el mismo. Trata de las que fueron a fundar a Granada y de otras cosas acerca de la casa de Ávila. fol. 346.
85. Otra para el mismo. Dícele algunas verdades y dale avisos para otras cosas. Trata de N. P. Fr. Nicolás y de la casa de Salamanca con algún enojo con la Perlada. También trata acerca de los religiosos de Salamanca y de la hermana Teresa. fol. 350.
86. Otra para el mismo. Dice lo que pasó en la cura del brazo y el gusto con que padeció los dolores, y otros trabajos que padeció en Ávila. fol. 360.
87. Otra para el mismo. Dale algunos consejos en que modo se ha de procurar el separar la Provincia. fol. 362. y que se haga luego.
- [h. VIII]
88. Otra para el mismo. Dícele cuán mala resolución había tomado acerca de algunas cosas de la casa de Malagón, y lo que se debe hacer. fol. 370.
89. Otra para el mismo. Es de negocios. fol. 375.
90. Otra para el mismo. Habla la Santa de varias cosas y debajo de cifras también dice en que está la verdadera oración y que es lo que se ha de pretender en ella. fol. 379.
91. Otra para Teresa de Jesús, su sobrina. Consuéla en algunos trabajos interiores y dícele cómo ha de resistir las tentaciones. fol. 388.
92. Otra para el P. Gracián. Es de negocios. fol. 391.
93. Otra para el Prior de la Cartuja de Sevilla. Habla acerca de las religiosas de Sevilla, y de los trabajos que allí hubo. fol. 391.
94. Otra para la Priora y Religiosas de Sevilla. Exhórtalas a padecer en los trabajos que allí tuvieron con excelente doctrina. fol. 395.
95. Otra para el P. Gracián. Habla de las cosas de la orden y también acerca de sus libros. Véase fol. 400.
96. Otra para el mismo. Trata de los calzados y de cuando le quitaron la licencia para fundar, y también de los descalzos de Salamanca y cómo no parece bien que sean ellos vicarios de las monjas. fol. 404.
97. Otra para el mismo. Habla de cuándo se trataba de ir el P. Gracián a Roma y de nuestro P. Fr. Nicolás excelentemente. fol. 406.

98. Otra para el mismo. Habla de los descalzos y dice los tiene el señor para más de lo que se piensa. También habla de cuándo la mandaron ir a ser Priora de Malagón y otras cosas de sus trabajos. fol. 411.
99. Otra para el mismo. Dice lo mucho que sintió algunos trabajos que le vinieron al general de los calzados por parte nuestra. Aconséjale no envíe Religiosas a Roma por algunas razones que ella da. fol. 414.
[h. VIIIv.]
100. Otra para el mismo. Habla de los calzados y de los trabajos de la Encarnación y otros negocios. fol. 417.
101. Otra para el mismo. Dice la gran libertad y ánimo que tenía en los trabajos y lo demás habla por cifras. fol. 419.
102. Otra para el mismo. Habla de los padres de la compañía sobre el negocio del P. Salazar. Da prisa para que vayan a Roma N. P. Fr. Nicolás y dice al P. Gracián no añada cosa alguna a las leyes y ceremonias de las monjas. fol. 421.
103. Otra al mismo. Habla de cuándo se imprimió el breve y de otras cosas. fol. 424.
104. Otra para el mismo. Es de varias cosas. fol. 426.
105. Otra para el mismo. Habla de la relajación que veía entrando en san José de Ávila. Dale algunos avisos para hacer las constituciones de las monjas en el capítulo y trata de la fundación nuestra de San Alejo de Valladolid. fol. 426.
106. Otra para el mismo. Trata diferentes cosas. fol. 434.
107. Otra para el mismo. Trata varias cosas y dice cómo llevaba sus enfermedades en pie sin hacer caso de la muerte. fol. 436.
108. Otra para el mismo. Envíale algunas advertencias para el capítulo y constituciones. fol. 438.
108. Otra para Francisco de Salcedo. Habla del V. P. Fr. Juan de la Cruz cuando iba a Duruelo. fol. 441.
109. Otra para el General del Carmen. Escríbele con mucho amor, intercediendo por los Padres Gracián y Mariano. También habla muy [h. IX] largamente de cuándo la mandó el cap. gen. no saliese a fundar más conventos y del de la Encarnación. Véase todo. fol. 444.
110. Otra al P. Gracián. Trata de los negocios de la Orden. fol. 451.
111. Otra para el mismo. Habla largamente de los trabajos del P. Gracián y también de la Reforma. Véase fol. 454.
112. Otra para el mismo. trata de la misma materia. fol. 458.
113. Otra para el mismo. Dice de cuándo estima son los trabajos en esta vida y reprueba algunas actas que se han hecho apretando a las monjas suyas. Dice cómo se ha de atropellar con las criaturas por no ofender al criador y también cuándo se comenzó a tratar la fundación de Granada. fol. 461.
114. Otra para el mismo. Dice el grande deseo que tenía del bien de las almas. fol. 465.
115. Otra a Diego Ortiz. Trata del convento de Toledo. fol. 466.
116. Otra para Alonso Ramírez. Trata de la fundadora de Toledo
117. Cuatro cartas para Diego Ortiz. Tratan acerca de lo mismo. fol. 473.
118. Poder que dio la Santa para tratar de esta fundación de Toledo al P. Prepósito de la Compañía y al P. Pablo Hernández. fol. 478.
119. Carta a la M. Ana de Jesús. Trátala con mucha aspereza en la ocasión que fue a fundar a Granada. Toca algunos puntos sustanciales. fol. 479.
120. Otra para el P. Mariano. Trata de una novicia por quien el Padre intercedería y la Santa le responde largamente acerca de este punto. Trata bien largamente de una fundación de religiosos que quería hacer el P. Mariano dice dónde y algo de la de Peñuela. fol. 506.
121. Otra para el mismo. Trata de la fundación de monjas de Sevilla y de las revueltas de los calzados. fol. 514.

122. Otra para el mismo. Dice cuánta alegría venía a su alma cuando veía que por medio de algo de la Reforma se impedía el hacer alguna ofensa a Dios y el deseo que ella tenía de que no se hicieran. Dice también cuán mal parecer en cabalgaduras con sillas y que le parecía demasiado rigor el que guardaban en la penitencia. fol. 518.
123. Otra para el P. Fr. Jesús de Roca. Trata varios negocios. Dale cuenta de la fundación de monjas de Palencia. fol. 521.
124. Otra para don Alonso de Mendoza. Obispo de Palencia. Dícele de la fundación de monjas de Burgos. fol. 526.
125. Otra al P. Gracián. Habla de los calzados. fol. 526.
126. Otra para el mismo. Trata de la priora de Toledo. fol. 528.
127. Otra para la Priora de Beas. Dícele cómo habiendo salido de Beas y llegado a casa Doña María Fajardo le dio un grave dolor por todo el cuerpo, y cómo se le apareció San José. Pídele ruego a Dios por ella porque ha de sacar dos almas del poder del demonio, que han de ser provecho a la iglesia en el lugar a donde se iba y encárgale tenga mucho cuidado con las enfermas. fol. 212.
128. Otra a María Bautista, Priora de Valladolid. Dícele cómo le ha mandado el P. Rector con precepto vaya luego a aquella casa. Previénela para que no le hagan ningún recibimiento porque dice le era grande mortificación. fol. 530.
129. Otra para la M. María de San José, priora de Sevilla. Es de negocios. fol. 533.
130. Otra para la misma. Es de negocios. fol. 535.
131. Otra para la misma. Es de negocios. fol. 537.
132. Otra para la misma. Es de negocios. fol. 539.
133. Otra para la misma. Es de negocios. fol. 541.
- [h. X]
134. Otra para la misma. Es de negocios. fol. 544.
135. Otra para la misma. Anímalala a padecer. Habla de dos religiosas que tenían cosas sobrenaturales y dícele no haga mucho caso dello ella ni los confesores y otras cosas varias. fol. 546.
136. Otra para la misma. Reprehéndela porque en una carta pone palabras de latín y dice que sus monjas siempre se han de preciar de simples y dale otros avisos. fol. 552 véase.
137. Otra para la misma. Cuéntale la revuelta de la Encarnación cuando la quisieron hacer priora y lo que ella deseaba no serlo. fol. 555.
138. Otra para la misma. Encárgale mucho rueguen todas a Dios por los negocios de la orden que estaban muy apretados. fol. 557.
139. Otra para la misma. Dícele no consienta que las Religiosas escriban revelaciones y cosas que les pasan ni hagan caso de ello. fol. 559.
140. Otra para la misma. Trata de las revueltas de Malagón. Reprehéndela por haberse excusado en una cosa y dice lo poco que a ella se le daba ser culpada cuando era sin culpa. Dícele procure tener pocas monjas. Dale doctrina para algunas cosas. fol. 561.
141. Otra para la misma. Dice mucho bien de N. P. Fr. Nicolás. Anímalala a que admita el cargo de priora que le habían quitado. Dice cómo la mandan ir a Valladolid y trata de la casa de Salamanca. fol. 566.
142. Otra a la misma. Trata del Prior de las Cuevas que estaba enfermo. Habla de la casa de monjas de Sevilla. Agradécele lo que dio para ayuda a los gastos de la orden, y dice se haya con recato en tratar al P. Gracián. fol. 569.
143. Otra para la misma. Anímalala a padecer, y dice que los trabajos no los hemos de escoger nosotros, sino tomar los que Dios nos envía. Dale [h. Xv] buena doctrina. Encárgale mucho no trate ella ni las demás sus almas, sino es con nuestros descalzos. Y dícele no reciba a una novicia porque tenía ya otras dos hermanas religiosas y que en sus conventos no es bien haya muchas hermanas juntas. Dícele cómo se parte a Salamanca día de Santa Ana. fol. 573.

144. Otra para la misma. Dale cuenta de la muerte de su hermano Lorenzo de Cepeda y de sus virtudes sacando desengaño de todo lo que hay en esta vida. Habla también acerca de un religioso que fue causa de las inquietudes de aquella casa. Trata algo acerca de la casa de Salamanca. fol. 575. Y también cómo la hacían ir a Ávila a componer las cosas de sus sobrinos.

145. Otra para la misma. Dícele los trabajos que padece en componer las cosas de su hermano como testamentaria. Avísale cómo el Breve de Roma está ya en poder del Rey. fol. 581.

146. Otra para la misma. Dale cuenta de la enfermedad que tuvo en Toledo. Encárgale el recato con el P. Gracián. Dice cómo le mandan ir a Segovia: y también algo de las fundaciones de Palencia y Villanueva. fol. 584.

147. Otra para la misma. Dice de la fundación de Villanueva y de las revueltas de Malagón y otras varias cosas. fol. 587.

148. Otra para las religiosas de Sevilla. Agradéceles el haber vuelto a elegir por priora a la M. María de San José. Encárgales la paz y particularmente con las dos que fueron causa de aquellas inquietudes dándoles para ello muy buena doctrina. fol. 593.

149. Otra para la M. Priora M. de San José. Dice algo de la fundación de Soria y de que N. P. Fr. Nicolás fue a Roma. Fol. 595.

[h. XI]

149. Otra para la misma. Dice lo mucho que se holgaba hubiese paz en el convento de Sevilla y cómo la han hecho priora de San José de Ávila y las necesidades de aquella casa y lo mucho que padecía en componer las cosas de sus sobrinos, que aunque se había querido dejar estar, le habían dicho no podía en conciencia. Dale algunos avisos acerca de las cosas que mandar las constituciones. Dícele enseñe el libro de sus *Moradas* al P. Rodrigo Álvarez y otras cosas. fol. 596.

150. Otra para la misma. Dícela como ha tenido muchos trabajos en la convalecencia del mal de Toledo después que llegó a Valladolid y lo mucho que siente lo que hubo en los Remedios con las enfermedades y otras varias cosas. fol. 603.

151. Otra para la misma. Es de negocios. fol. 606.

152. Otra para la misma. Es de negocios. fol. 608.

153. Otra para la misma. Es de negocios. fol. 611.

154. Otra para la misma. Dícele de la fundación de Burgos, los trabajos de ella y los que padeció cuando iba. fol. 614.

155. Otra para la misma. Trata de las religiosas que fueron a fundar a Granada y de la fundación de Burgos. fol. 616.

156. Otra para la misma. Es de varias cosas. fol. 617.

157. Otra para las Religiosas de Valladolid. Pídeles con mucho encarecimiento ayuden a los gastos de los pleitos de toma y trata de la hermana del P. Gacián, María de San José. fol. 620.

158. Párrafos de cartas escritas a la M. María de San José. Tratan de sus trabajos. fol. 623.

159. Otra para el obispo de Palencia. Escrita después que el convento de [h. XIV] San José de Ávila se había sujetado a la orden. Intercede también por el M. Daza. fol. 625.

160. Otra a la M. María Bautista. Trata de varias cosas y de los padres de la Compañía. fol. 625.

161. Párrafo de carta escrita a una Religiosa. Dale algunos avisos espirituales. fol. 225.

162. Visión que tuvo la Santa de la Santísima Trinidad. fol. 223.

163. Palabras que dijo la Santa partiéndose de la casa de Valladolid poco antes que muriera, exhortándolas al cumplimiento de sus obligaciones. fol. 226.

164. Profesión que hizo la Santa que se descalzó. fol. 220.

165. Relaciones que hizo la santa para sus confesores dándoles cuenta de su espíritu. fol. 227 = fol. 304 = fol. 334

166. Patente que dio el P. Fr. Ángel de Salazar al P. Fr. García de Toledo para que pudiese absolverla del voto que hizo la Santa y en ella esta injerta la absolución, y condiciones que le puso para que el voto le obligara. fol. 386.

167. Coplas de la santa, Remedio dado por ella para las persecuciones, y avisos que también ha dado después de muerta. fol. 256.

168. Revelaciones y mandatos que tuvo la santa de N. S. para que escribiera las mercedes que le daba. fol. 629.

– En un octavo añadido al final del manuscrito (f. 333), leemos:

El padre Fr. Rodrigo Nieto, provincial del Carmen y el P. Fr Pedro de Orozco, confesor de la Encarnación de Ávila cuando la Santa era priora de aquel convento la llamaban la humildísima santa Teresa porque iba a visitar las enfermas llevaba siempre en la mano una cruz u otra cosa de devoción y tocando a las enfermas con ella las dejaba sanas y después decía la Santa cuando le hablaban de ello: "No sean bobas, no ven que lo ha hecho la cruz". Algunas cosas de N. S. M.: Hacía pláticas muy espirituales a santa en los capítulos cuando alguna le preguntaba qué haría para crecer en la virtud decía que amar mucho a sus hermanas y guardar las layes con perfección, y de esto eran siempre sus pláticas. Tenía gran cuidado que todas las religiosas supiesen la doctrina espiritual y para esto hacía que todas tuviesen el libro que la enseña.

Y que estando todas juntas, la dijese una en voz alta, y que todas oyeran y en las recreaciones hacía que unas hicieran la persona de tirano y ministros de justicia, y que otras como a mártires les procurasen disuadir a dejar la fe con muchas razones aparentes que se holgaba mucho cuando las que hacían los mártires respondían con fervor confesando la fe. Sentía mucho que las religiosas le pidiesen bendición para hacer alguna cosa y así luego decía fuesen a la perlada a pedirla. También sentía mucho cuando le llegaban a besar la mano. [fol. 334] Decía a las religiosas que unas a otras se sufriesen las faltas y que cada una llevase de las otras como ella quisiera que llevaran las suyas. A las prioras encargaba mucho las tratase a todas con igualdad mirando que eran hijas de Dios.

2. Ms. 12764

Al lector: [ff. 6-9]

Breve materia ofrecen los afectos de hijo a la piedad ardiente, a la estimación justa y devota de los escritos de Santa Teresa de Jesús, nuestra gran madre. Cartas son suyas que ha solicitado el religioso celo del bien de las almas, pocas (triunfo lamentable del tiempo, si ya no ha sido de algún descuido culpable) y breves, pero tan llenas de Espíritu divino y de su discreción más que humana, que podré adularlas lo que de una del Máximo Jerónimo escrita al Santo Varón Pamachio, dijo el Desiderio Erasmo: *Haec Epistola (dice) tamet si brevis est, tames multum habet et eruditionis et eloquentiae utpote scripta a viro omnium et doctissimo et eloquentissimo*. Breves palabras ofrezco al lector en estas cartas de la gran Teresa mi madre. *Tames multum habent et eruditiones et eloquentia*, pero tan propias de su elocuencia, de su discreción y espíritu y tan para nuestra enseñanza que ellas mismas publican ser la Santa su misma autora. *Utpote a muliere omnium eloquentissima*. Miajas son como caídas de la mesa abundantísima de la celestial doctrina de sus libros con que alimenta su espíritu a todos los hijos de la iglesia (dije como caídas porque no las escribió la Santa de propósito ni para que saliesen a la luz, sino muy acaso entre domésticos cuidados para sus manuales y ordinarias correspondencias). Pero migajas tan estimables que llenan y dan tal satisfacción al alma, que ellas solas pueden acreditar de muy divino el caudal de su elocuencia y de su sabiduría pues

satisfacer y hartar con lo menos que me ofrece siempre fue crédito soberano de grandeza, indicio de excesiva abundancia manifiesto.

Doy fe de ser las copias que presento sacadas fidelísimamente de otras que conserva hoy en sus archivos nuestra sagrada religión y de las que con cuidado y con preceptos de los superiores de ella se han podido en todas las provincias de España descubrir. Y si bien que ni una palabra se haya puesto en ellas advertidamente, como lo aseguro, que no sea de la Santa, es preciso el advertir que de algunas copias ha sido fuerza reservar de la imprenta muchos párrafos que por contener materias domésticas y de confianza no gustara a la Santa entregarlos a la publicidad. Las que en muchas de ellas toca la santa se perciben mal por ser respuestas de otras cartas que no vemos (achaque que en muchas de Cicerón tiene notado los curiosos). Pero las doctrinas que encierran son de tanta importancia que a cuenta de esta sufre el discurso lo que echa de menos para toda su satisfacción.

También es justo advertir lo primero que en muchas cartas de nuestra Santa no se halla puesto el lugar donde las escribía, aunque en algunas se colige del contexto y que aunque casi siempre pone el día de la fecha rara vez señala el año y que si lo cita en algunas, es de letra ajena y de mujer y poco constantemente, porque en muchas está borrado y enmendado, en muchas variando los años. Por todo lo cual y por ver que en muchas se contradice a la verdad y en otras todo es andar alucinando no se ha podido ajustar el orden de las cartas con el tiempo que se escribieron. Y a la verdad el intento que se pretende en quien leyere sus doctrinas que es el bien del alma no empaña mucho a este cuidado.

Lo segundo que si en las cartas se hallaren algunas doctrinas y sentimientos opuestos responderé que como Santa y prudente supo mudar de opinión, haciéndola la experiencia, el tiempo y conocimiento de las materias alterar lo establecido para darle verdadera firmeza y autoridad con el acierto con que se verán reformadas por ella misma muchas revoluciones de la santa, que en el asiento y gobierno de su reforma, en la dirección de sus hijos e hijas, y para su mayor perfección y consuelo había determinado en los principios que después ajustándose a las circunstancias y ocurrencias de los tiempos alteró y será bien tenerlo entendido los que alegan sentimientos y dictámenes primeros de la Santa. Los cuales ella misma (como se verá después) moderó y mudó prudentemente.

Lo tercero que las cartas de nuestra gloriosa madre suelen tener por sello unas calaveras atravesados dos huesos, otras un nombre de Jesús, pequeños ambos sellos. Y aún parece que los de la calavera son diferentes unos de otros. La cortesía de sus cartas es de dos dedos al principio en donde está la cruz y escrito Jesús. A los lados es poco más de un dedo. Pocas abreviaturas, letra corrida, nota familiar, muy discreta y apacible. Y todas llenas de sabiduría del cielo. Desnudas las ofrezco de otras glosas, doctrinas, realces y primores por no ofender mi insuficiencia los de la santa contentándome con mostrar la decencia que es justo a palabras tan venerables. Y dejando su ilustración a mayor capacidad.

Últimamente advierto que no permitiendo darse a la imprenta algunas cartas por ser como se ha dicho de domésticas correspondencias. No he querido privar a las almas de muchos documentos, avisos y doctrinas del cielo que en ellas he podido entresacar. Y se ponen en el remate del libro juntando a ellas otros que ha dado la misma Santa desde el cielo a varias personas de su religión y algunos versos que en la tierra entre las llamas de amor supo componer y cantarle a Dios esta criatura de todas maneras sabia y celestial. Ojalá y todo sea, oh lector, para tu aliento, para tu enseñanza, para que camines a Dios, cuya gloria y tu bien es todo mi deseo.

3. Ms. 13245

Noticia previa del estado presente del códice de las cartas de nuestra grandísima madre Santa Teresa de Jesús de religiosas carmelitas descalzas de Valladolid que se contienen en esta copia y del método que en ella se ha observado [ff. 73-73v].

Si el cuidado y esmero, con que nuestras religiosas madres carmelitas descalzas de la ciudad de Valladolid han atendido al exterior y material adorno del códice de cartas originales de N. Gloriosa Madre Santa Teresa (con que el año de 1614 las enriqueció el Doctor entonces y poco después meritísimo Obispo de la misma ciudad, el S. D. Francisco Sobrino, Hermano de dos Grandes religiosas de aquella casa, Cecilia del Nacimiento y María de San Alberto, y de dos insignes religiosos asimismo de la Orden, Fr. Sebastián de San Cirilo y Fr. Diego de San José, el secretario) le hubieran aplicado y puesto en lo principal que era en la manutención de tan sagrado inestimable tesoro, solicitando de toda la religión preceptos y entredichos en orden a eso: no echáramos ahora de menos los autógrafos de muchas de ellas y algunas de la mayor importancia que desde el año de 1635 se han ido extrayendo de dicho cuaderno, o para diversos generales y otros prelados de la orden o para caballeros y personas principales de fuera a título de especiales bienhechores de aquella Santa Casa.

Hubiera también servido dicha prohibición de contener a las preladas y religiosas para que no pasasen a borrar, enmendar, añadir ni quitar cosa alguna de dicho Santo Escrito, como lo han hecho [Nota: cuando escribí esta introducción no tenía hechas las reflexiones que hice después. Véase desde el folio X en adelante, donde se les excusa de mucho de esto] y resulta evidentemente de este traslado: en cuya vista no dudo que NN. PP. y Prelados Superiores tomen en el asunto la correspondiente apretada providencia. Porque si bien N. P. Fr. Agustín de la Anunciación, Provincial de la misma Provincia en 8 de agosto de 1674 puso el precepto que se ve al fin del cuaderno referido [fol. 73v] para que ninguna religiosa ni religioso pueda quitar ni de ellas, ni del *Camino de Perfección*, cosa alguna, aunque sea en pequeña cantidad (el cual han ido continuando hasta ahora, no solo sus sucesores sino algunos de NN. RR. PP. Generales) con todo ha sido muy fácil a las religiosas sacar dispensación de él, en ocasión que han tenido que hacer algún cumplido de dichas cartas, como ellas mismas confiesan al fin de los trasuntos de muchas de ellas y que de verse en sus respectivas copias, a donde van también sacadas sus certificaciones tales cuales. Esto digo, porque aún no tuvieron la advertencia de llamar un notario que las autorizase para que hiciesen fe [Nota: antes de concluir con estos preliminares conseguí de N. P. Prov. Fr. Manuel de la Virg. que pusiese precepto para que lo hagan en adelante]. Esto supuesto, pasamos a dar razón en los números siguientes del estado y circunstancias del V códice, de las correcciones que en él se han hecho; de sus cifras, uso de letras, diversidad en uno y otro, y términos anticuados, del método con que se ha escrito esta copia, y últimamente se insinuarán algunos proverbios, adagios o refranes que deja caer la Santa, así en estas cartas como también el libro *Camino de perfección*.

Núm. 1. Estado y circunstancias del V Códice, cartas que en él había en el año de 1634 y las que tiene cuando se practica este trasunto (f. 73v)

Supuse arriba el cuidadoso esmero de esta religiosa comunidad por lo tocante al exterior adorno de este Venerable Escrito, y debí suponer también el especialísimo que han tenido y tienen en orden a su custodia y veneración. A uno y otro las empeñó la piedad del S. D. Francisco Sobrino cuando las confió esta preciosa reliquia en las siguientes palabras "el cual libro porque quede en el lugar y reverencia que se debe, le entrego hoy a la madre priora y convento de nuestra señora de la concepción de las descalzas carmelitas de esta ciudad

como a casa suya para que en el se guarde con la veneración que se debe a tan santa madre y fundadora". Esto mismo se substancia (permítase esta digresión porque acaso no tendrá en otra parte lugar más acomodado) dice la Santidad del PP. Benedicto XIV a sus hijas y hermanas nuestras las Carmelitas Descalzas de Bolonia al entregarles una carta sacada de este mismo código, con que el año de 1751 regaló a su Beatitud de N. R. P. Fr. Manuel de la Virgen, procurador general entonces de la Curia Romana, hoy provincial actual de esta Santa Provincia, cuya carta o breve he juzgado por conveniente trasladar al principio de este mismo trasunto, así para que no perezca su memoria como por el crédito que del se sigue en especial al V. sujeto para quien se escribieron todas estas cartas. Pondréle aquí conforme al envío de Roma su R. traducido del idioma italiano en el que le escribió su santidad.

f. 75: Volviendo al adorno, estado y circunstancias del V. código: es este lo primero un cuerpo en folio de muy bastante bulto, y sobre el pergamino, en que primero se encuadró, tiene su cubierta de raso liso morado bordada de hilo de oro con botones de hilo de plata y abrazaderas de lo mismo a los extremos y medios (adorno que encontramos ya el año de 1635 en una *Memoria* de las reliquias de dicha comunidad, que de letra de la V. M. María de San Alberto Sobrino se halla en otro código de varios papeles manuscritos del mismo religioso convento cuyas partidas quedan ya trasladadas en los preliminares del *Camino de perfección* f. Ilv y f. V vuelta, el cual, envuelto además de eso en un tafetán pajizo se guarda con la más religiosa veneración en la alhacena misma que atesora la arquita en que se contiene el original de *Camino de perfección*, de que hicimos descripción en su lugar.

Tiene al principio una carta original de N. Glorioso P. San Juan de la Cruz (la octava de las impresas) después de la cual comienza la foliación del Dr. Sobrino en un traslado auténtico de una patente del P. Fr. Ángel de Salazar y otro de unos capítulos de cartas de N. Gloriosa M. S. Teresa, autorizados uno y otro de un Notario portugués y empleando en la foliatura de ambos cuatro números, pone el 5 en la primera carta original de la Santa Madre, prosiguiendo foliando hasta la hoja 119 inclusive al fin de la cual se encuentra una certificación escrita, firmada y rubricada de su mano y puño, y otra en el siguiente folio no numerado, pero en medio de una y otra introdujeron las religiosas una carta original de la misma Santa escrita en tres hojas y es para la ilustrísima Señora Doña María de Mendoza. Síguese después otra carta original del P. Doctor Francisco de Ribera de la Compañía de Jesús (en que da por asentado poseer este convento el libro original del Camino de perfección) y continuando dicho código con algunas otras del V.S. D. Juan de Palafox y traslados de diversas, que se han ido dando de la Santa, viene a terminar con los preceptos de que arriba hicimos memoria.

En una que encontramos de letra y puño de la V.M. María de S. Alberto, hermana del señor Sobrino (y se halla en el Código que dije arriba Papeles Mss hojas 221, no dudando ser el borrador de algún papel escrito a N. V. Historiador Pulgar y se nos dice individualmente el número de las cartas, que había en el V Código el año de 1634. [fol. 75v] La cual, por cuanto nos da luz para la inteligencia de diversas letras, caracteres y guarismos, que se hallan a cada paso en las cartas originales y por consiguiente en el presente trasunto no puedo excusar darla en este lugar literalmente. Para proceder con más calidad y distinción formaré dos columnas. En la primera iré poniendo por su orden dicha memoria, y en la segunda expresaré el principio de la carta, y el folio a que corresponde en esta mi copia expresando también si persevera o no el original y estando impresa, añadiré asimismo en qué tomo, y dónde se halla, regulándome por los de la edición novísima hecha en Madrid año de 1752. Pero antes de comenzar dichas columnas pondré seguidamente el principio o cabeza de dicha Memoria. Dice, pues, María de San Alberto:

"No ha costado poco el sacar a la luz de dónde son escritas las cartas de N. M. S. Teresa, de que está allá el traslado, y aunque en el último que ha poco que le enviamos, dije 31, que con las 24 que fueron antes, hacen 56, que tantas son por todas como lo verá V.R por los apuntamientos siguientes. Y como N.M.S. Teresa no dice, sino en cual o cual, de dónde las escribe ha sido menester mucho trabajo para averiguarlo [y añade al margen Petronila de San José: cuando se hizo este papel eran vivas algunas religiosas de las primeras y dieron noticia de los lugares]. En la que tenemos certeza, irá puesto determinadamente; en las que no tanta se dirá parece escrita en tal parte. VR suplirá allá con la mayor noticia que tiene de las cosas, aquí por lo menos irá de suerte, que tenga V.R menos trabajo [...] Estas cartas no están encuadradas con concierto y los números de los años destas cartas no son escritos de nuestra Madre Santa Teresa ni de quien escribió algunas dellas sino de otra letra y algunos dellos borrados y vueltos a enmendar y en uno y otro parece haber yerro en algunos. Hemos procurado por las materias de que tratan las mismas cartas y por algunas cosas de las fundaciones poner lo que ha sido posible. Hartos yerros y faltas llevará, mas no por falta de cuidado y voluntad. Esta ¿? y vea si nos manda otra cosa. Es hoy 30 de agosto de 1634, María de San Alberto" [f. 79].

Hasta aquí el papel de esta insigne y venerable religiosa: donde tenemos lo primero, que cuando se escribió faltaba ya el fol. 28 y en el naturalmente alguna carta, de que no se quedaron con traslado cuando la extrajeron las Religiosas. Tenemos lo segundo, que los números significativos de la serie de dichas cartas en el V Códice y son los que aquí y en la copia, van de tinta verde, se pusieron posteriormente a la escritura de este papel de la Venerable y cuando ya se había extraído [fol. 79v] la carta 3 de la cual tampoco tenemos traslado; y cuya falta es la que ocasiona la diferencia de los números y el llevar uno adelantado la Religiosa que los puso (digo el llevar uno atrasado) a los de este papel de la Venerable San Alberto.

Tenemos lo tercero, que ni la carta de N. P. S. Juan de la Cruz, que está al principio, ni la de la Santa escrita al mismo convento de Valladolid (cuyo original está en el de Religiosas nuestras de Calahorra, y su primer traslado en este código antes del fol. 62 y el que ahora se ha hecho en la copia de trasuntos fol. 5v) no las dio el Señor Sobrino, sino que, o las poseía ya, o las logró después el mismo convento. Con cuanto a la del Santo, lo colijo de no habernos dicho palabra en orden a eso ni dicho doctor al principio y fin de este código, ni tampoco su hermana en alguna parte. La verdad es que ya en su tiempo lo poseía dicha religiosa comunidad, pues, como tengo advertido en la margen de la copia de dicha carta, se encuentra de su letra en un papelito que sirve de abrazadera a la margen interior de la original, esta expresión: "Carta original de nuestro santo padre Fr. Juan de la Cruz. Lo mismo digo de la de la Santa, que está en Calahorra, a cuyo traslado tiene asimismo puestas de su puño al principio y fin las dos expresiones que van también en el que ahora se ha practicado".

Que esta no viniese tampoco entre las que dio el S. Sobrino, se prueba lo primero, porque si bien entre el fol. 57 y 62 faltan cuatro hojas, pero esas eran sin duda alguna de las cartas 29 y 30 según la serie de maría de S. Alberto: la primera de las cuales se dio antiguamente a N. P. General Fr. Diego de la Presentación y la segunda se venera hoy en el convento de predicadores de San Pablo de Valladolid. Lo segundo: porque el número 56 que la acompaña arguye que estuvo la original a continuación de las otras cuando las numeraron, aunque al tiempo de extraerla y trasladarla, cogieron dicho traslado donde no pertenecía.

Tenemos lo cuarto, que la carta escrita a doña María de Mendoza, que hoy se encuentra entre las dos certificaciones del Doctor Sobrino, según ya queda insinuado arriba, la logró también dicha comunidad de otra mano que de la suya.

Según esto, de las cartas, que dicho Doctor las entregó que a lo que alcanzó fueron 56 (digo 57 entrando la que discurro se contenía en el fol. 28) y según nos ha dicho María de San

Alberto, llegan a 56 el año de 1634 [fol. 80] tenemos al presente originales en este códice solamente 42 y son las que en la precedente lista tienen número verde al principio, no entrando en cuenta la del número 29, cuyo original está, como ya dije, en el convento de San Pablo.

De las demás hay asimismo traslados de todas, a excepción de la 3, según queda insinuado arriba y también de la 53. Pero esta última puedo certificar y dar fe, como testigo de vista, que se venera en el relicario del colegio de la compañía de Medina del Campo, de la que hicimos copia auténtica el P. Fr. Andrés de la Encarnación y yo a fines de agosto del año pasado de 1757, advirtiéndole en ella, que solo aquellas palabras últimas: a todas las hermanas muchas encomiendas, y la firma son de la Santa; lo demás de la carta, aunque la letra algún tanto semejante, es de la otra religiosa amanuense. También encontramos en ella no sé qué otras palabras al principio que no se hallan en el impreso (tomo 2, p. 359) y había consistido en un doblez, que descubrimos nosotros sacándola del relicario. Y a no estar ya en Madrid dicho trasunto, le acomodara yo ahora en este libro.

Del estado de cada una de las cartas no excuso el dar aquí alguna razón, no obstante el ir advertido a las márgenes, y el tener ánimo que se dé también en el testimonio del fin. Y comenzando por la primera, se ve en ella quitado, con tijeras o navaja, el de del sobrescrito y el teresa de la posdata, y escrito eso mismo sobre unos papelitos pegados, con imitación de los primeros originales caracteres.

Tablas, conclusión, certificación notarial [ff. 170v.-185]

Tabla I. Enmiendas reales, o aparentes de la Santa o de las amanuenses de quienes se valía. (f. 171v)

Tabla II. Letras y dicciones que van testadas en esta copia y lo están en las cartas originales, así de manos de la Santa como de las amanuenses. (f. 175)

Tabla III. Todo lo que la Santa o sus amanuenses pusieron entre renglones. (f. 176v)

Tabla IV. Lo que se encuentra en este códice y va trasladado a este trasunto de letra del Señor Doctor Sobrino. (f. 177v)

Tabla VI. Letras, sílabas o dicciones suplidas o enmendadas posteriormente de ajena mano dentro del mismo texto. (f. 178)

Tabla VII. Fechas añadidas de otra mano al fin de cada carta: números que se encuentran en sus principios y todas las demás expresiones independientes del texto de la Santa. (f. 178v)

Tabla VIII. Todo lo que se encuentra de mano ajena escrito de propósito a las márgenes (con expresión de lo enmendado y testado) y cualesquiera otra cosa escrita posteriormente a la misión de la carta. (f. 180)

Tabla IX. Letras, sílabas y dicciones, y aún cláusulas, que se hallan en los originales testados de mano ajena y lo van de tinta verde en esta copia. (f. 180v)

Tabla X. Enmiendas en fuerza de alguna equivocación de parte del copiante. (f. 180v)

Tabla XI. Letras, sílabas, o dicciones que ha tenido que testar el copiante. (f. 181)

Tabla XII. Letras, tildes en lugar de nn, y cualesquiera otros caracteres suplidos en esta obra por el copiante oportuna o importunamente. (f. 181)

Tabla XIV. Letras o sílabas que la Santa o sus amanuenses repiten y ocasión con que lo hacen. (f. 183)

Appendix I. Insinúanse algunas ligeras equivocaciones, que padeció la Santa o sus amanuenses. (f. 183v)

Appendix II. Cifras que a cada paso se encuentran en las cartas originales y van del mismo modo en el trasunto presente. (f. 184)

Fol. 313: Carta en que el padre Fr. Manuel de Santa María da cuenta a su compañero, el P. Fr. Andrés de la Encarnación de todos los pasajes que ha habido para la autorización de las copias, y comprobación de la identidad de letra de el *Camino de Perfección* y Códice de Cartas de N. Gloriosa Madre Santa Teresa de Jesús. Alhajas del Convento de Nuestras Religiosas de esta ciudad de Valladolid.

Mi padre Fray Andrés y amigo,

Recibo la de V.R. en que me saca los colores al rostro: como si yo hubiera sido más que un pobre peón en esta obra, o capaz de dar un paso sin la manuucción de V.R. En defecto suyo, me deparó S.M. a N. R. P. Definidor que hoy es, y al P. Presidente de Conferencias, Secretario ya de Provincia, los cuales parece que no les trajo Dios aquí para otra cosa, que para vencer las dificultades de que no sé cómo se hubiera salido en otra providencia. Y así se vio que conseguidos los autos originales, que era el último triunfo, se partieron en contento de aquí con los referidos empleos.

Como V.R. ha andado lo más del tiempo que ha durado la obra discurriendo por otras provincias no he podido comunicarle los pasajes que en ella ha habido y que tal vez puede conducir el que se sepan para lo venidero. Ya le escribí antes de su viaje como había sido de dictamen el S. D. Sebastián Flores Pavón, fiscal del S. Tribunal (sujeto de la práctica que V.R. no ignora) que en atención a la gravedad de la obra, y a haber quedado yo solo para continuarla sería muy conducente señalase la religión dos sujetos, que escrupulosa y menudamente la cotejasen conmigo antes que los notarios y que de ese modo se le conciliaba un tal peso de autoridad, cual no podía ser mayor. Representéelo a NN. PP. y expidieron su decreto en el Definitorio de mayo de 58 dejando la asignación de los sujetos a N. P. Provincial de la Provincia, quien la hizo prontamente en N. R. P. Definidor, Fr. Agustín de la Concepción, prior que era de Casa, y el actual de N. Colegio de Ávila, que lo era entonces de Palencia. Dieron su dictamen, el cual junto con el trasunto del Libro (era únicamente lo que tenía copiado) se puso en la mesa del Difinitorio: todo a fin de que sus RR. formasen concepto del método de la obra y vieses si convenía el continuarle en las cartas.

Habiéndolas, pues, concluido, y sacado a su final y del *Camino de Perfección* las enmiendas y testaduras, etc. en diversidad de Tablas era preciso repetir para el fin arriba expresado la diligencia misma. Hice nueva representación a NN. PP. quienes en atención a que el P. Prior de Palencia no faltase de su Convento, señalaron por sí mismos al de esta Casa, y al P. Fr. Pedro de la Concepción, Presidente de las Conferencias (de los cuales, el primero, después de las lecturas, había gobernado los conventos de Palencia, Desierto, Rioseco y Salamanca: y el segundo había sido lector y prior de N. Colegio de Segovia) mandándoles que para que todo fuese debajo de una cuera, cotejase también el primer libro, con otras cosas, y prevenciones que pueden verse en su decreto. Así lo ejecutamos todos tres desde fines de febrero hasta principios de julio: no descuidándome de los Preludios o Advertencias preliminares, a las cuales dedicaba los ratos desocupados.

Ya en este tiempo tenía yo noticia de la sobresaliente habilidad de un religioso del convento de San Pablo, notario público y apostólico, por relación de diversos DD. de esta Real Universidad, de los cuales no acababan de alabar la importantísima obra [fol. 314v] que recientemente había hecho en su gravísimo Archivo. Alegreme con la noticia, aunque se me ofreció luego el reparo del Instituto: pues cuando por dominico no conviniera el que entendiese en la obra por evitar sospecha, tenía por de pronto quien me diese luz para introducirme en lo judicial. Asegurado que no tenía inconveniente ninguno, siendo público Notario, me valí de dicho Religioso para autorizar extra judicialmente las cartas sueltas que se encuentran en Casa y en la ciudad a fin de tener en adelante esa diligencia menos que hacer. (No previniendo lo que después sucedió de estar tan despacio todas esas cartas fuera

del poder de sus dueños en el de los Notarios, con cuya ocasión pudieran haber ido autorizadas y comprobadas judicialmente como los demás escritos debajo de un Testimonio. Paciencia. No se puede prevenir todo). El modo, y tal cual formalidad con que se hizo, es excusado el referirlo aquí, cuando V. R. lo puede ver allá a su satisfacción.

Pasando a lo principal, que era la autoridad de las copias de los santos libros y comprobación de la identidad de su letra, fue necesario lo primero asegurar la intervención personal de su Ilustrísima para lo que nos ofrecieron su mediación así la señora marquesa, como su hermano el Conde de Ribadavia. Nada de esto era necesario para con el Ilustrísimo pero vinimos en aceptar el favor para mayor abundamiento, y de hecho pasó a hablarle Su Excelencia hasta dos veces sobre el asunto. Dado este paso, restaba el modo de introducirnos a lo judicial, no habiéndose hecho desde el principio. (Ya sé que no estuvo en mano de V.R. otra cosa, y no fue poco el hacer lo que se hizo en aquellas circunstancias). Consultose con sujetos prácticos, uno de ellos Don Esteban González de Mena, presidente del Santo Tribunal, a quien el Conde nos remitió: y todos respondieron que la omisión había sido de la mayor sustancia y en grave detrimento de la legitimidad de lo libros santos, y aun también de su integridad por no haber dado razón el secretario del estado individual de cada uno de ellos, pues todos los careos y confrontaciones que fuesen dables no llegan (dijeron) a conciliar un instrumento la mitad de la autoridad que tiene de suyo, sacado judicialmente de un Archivo. (Como no era razón decirles de quien dependió, tuvo que cargar con la culpa de todo mi P. Fr. Andrés).

En suma, que el modo de fortificar lo hecho era echar pedimento ante el juez para que todos los que habían asistido a la extracción, y tenían firmado, reconociesen sus firmas y se ratificasen en la verdad de todos los pasajes, que rezaba el Testimonio. Y que en atención (añadió el Señor Mena) a que el juez, echada la petición tenía derecho a reconocer las circunstancias y formalidad del Archivo en que los Santos Libros estaban custodiados, sería bueno prevenirnos para lo que podía suceder, pidiéndole que antemano expreso permiso a N. P. General. Así se hizo y le dio su R. desde Sevilla con mucho gusto, dejando la asignación de los que habían de entrar en manos del Ilustrísimo y de N. P. Provincial. Echamos ante S. J. la petición primera, ofreciéndole de parte de N. P. General las llaves de la clausura para todo lo que condujese a el lleno de dicho información. A lo que dijo que una vez extraídos los santos libros de su custodia tenía ya por excusada aquella diligencia: dándonos al mismo tiempo a entender que tal vez podía ser que lo hiciese después de concluido el cotejo, al tiempo de devolver las reliquias al Archivo y Relicarios.

En orden a la asignación de oficiales insistió S. J. en que la hiciésemos a nuestro [fol. 315] gusto: y nosotros en que el mayor que tendríamos era el que su Señoría Ilustrísima pusiese de su mano. Repitiendo hasta tres veces la instancia, le dijimos a S. J. que de quien nos habían dado grandes noticias de oficial hábil y práctico era uno que llamaban Agustín Pérez de Aliende (bastaba para su recomendación el ser Procurador al mismo tiempo de los tres Colegios de la Compañía de esta ciudad. Y si se ha de decir todo, fue el principal motivo que yo tuve para valerme de él, por lo que voy a decir. Como no se les han ocultado a los Padres estas diligencias trabó conversación por aquellos días uno de ellos con otro de Casa y le dijo entre otras cosas: ¿con que ustedes? han descubierto ahora no sé qué cartas de Santa Teresa en contra de la Compañía? Y prosiguió sin embargo de haberle respondido que no tenía fundamento y siempre nuestra Religión dudará y tendrá por sospechosos semejantes escritos, teniendo tan repetido el contrario dictamen de la S. Madre en cada plana de las demás obras suyas. Como yo supe esta especie, y no ignora V.E. que hay en este Códice algunas poco favorables a dichos PP. Jesuitas, omitidas por la Religión de propósito en las impresiones *pro bono pacis* (cuando ellos por el obispo de Guadix en la *Bibliographia Crytica* ver. S. Teresa corresponden a este favor motejándonos de lo contrario, contra toda verdad) dije para mí. Pues ya que los Padres no intervengan en esta obra, a lo menos ha de

pasar por mano de un tan adherido suyo, que queden si quieren enteramente satisfechos. Y es así que mayor Fiscal dificulto que pudiera hallarse en toda su Religión). Parecióle bien a S. J. la propuesta (y también la del R. P. Fr. Vicente Velázquez de Figueroa, de quien por la obra de la Universidad, y fama que ha cobrado de Anticuario, tenía muchas noticias) de modo que quiso que pasase ante él aún el primer auto, que parece le tocaba de derecho a su secretario de Cámara. Advirtiéndole que aunque le propusimos a este primero que no a otro, no vino a ello el Ilustrísimo alegándonos que estaba muy ocupado.

Hecha la información en once de septiembre con la Solemnidad que ya habrá visto en los autos (de dónde tomó fundamento alguna buena Alma contemplativa para echar la especie, que yo tuve que deshacer en las Monjas de S. Nicolás, con circunstancias bien especiales, que le contaré algún día, de que eran los Coches de los Inquisidores que andaban recogiendo libros de Santa Teresa) eché la petición segunda para el cotejo de las copias y comprobación del S. Libro y Códice de Cartas: en la que discurriendo lo que podía suceder se procedió con un poco de picardía, no presentando por entonces al Ilustrísimo los SS. originales a título de veneración y decencia, sino solo las copias. Ordenó S.J. que se exhibiesen ante los dos Notarios, sin decir donde ni en que conformidad: y este fue el lance que se tuvo presente al echar la petición. Esperábalos Aliende en su casa (y no sé si diga también que los Padres, que no faltó fundamento para discurrirlo) pero le frustamos sus esperanzas de este modo. Estuvimos con la Señora Patrona, diciendo como no queríamos dar paso sin su consulta: que los libros era indispensable entregarlos, que en casa de Aliende no era conducente el ponerlos, así por ser casa particular donde no estaban libres de alguna contingencia, como porque no se viesen en ese espejo sus [fol. 315v] padres de la Compañía.

A más que Aliende se empeñaba no solo que se las habíamos de entregar como Notario principal, sino que los había de tener en su casa como, y de la manera que él quisiese, sin precisarle a más que a individuar en los autos el estado individual en que los recibía, obligándose por lo mismo a devolverlos en la misma conformidad que se le entregaban; y que lo contrario era hacer poco favor no solo a él, y a su compañero sino también y principalmente al Ilustrísimo (En parte no le faltaba razón, pero qué pesadumbres no tuviéramos de ejecutarlo así!). Suplicamos, pues, a S.E. tuviese a bien el que dijésemos que no era gusto suyo el que se entregasen los libros, no siendo con el resguardo de dos llaves; y menos el que se depositasen en casa de Aliende. Vino en ello no solo sin repugnancia, sino que añadió que en caso que se resistiese le enviaría a llamar y se lo diría con aire.

Pero estaba la dificultad donde había de ser. En N. Convento no convenía por muchos motivos: en el de las Religiosas tampoco, por ser el locutorio muy opaco, y cuando no lo fuera se le hacía a la comunidad mala obra, siéndolo las diligencias de muchos días. Todo estaba compuesto (y sin la mediación de llaves) con poder conseguir el que se hiciesen en casa y a presencia del Ilustrísimo, pero lo dificultábamos mucho por la estrecha conocida de su Palacio. Esto mismo desconsolaba a la misma Señora y a sus dos hermanos, no descubriendo en el suyo lugar a propósito para hacerlas. Los cuartos del S. Conde de Ribadavia, su hermano, eran los propios para el asunto, pero se hallaba a la sazón en Madrid con el motivo de la llegada del nuevo Rey, y lo sintió sobre manera cuando llegó. Veníase a los ojos de todos el próximo Convento de San Pablo, pero faltaba el inconveniente de ser de Padres Dominicos, tan amartelados nuestros. A eso dijo la Señora Marquesa que se reducía a consultarlo, como lo hizo.

Asegurados de que no era contra nada (mayormente siendo uno de los notarios asignados por el Ilustrísimo individuo de aquel convento) pasamos a estar con S.J. a saber de cierto si podía hacerse en su casa. Díjonos que era imposible por lo reducido de la vivienda que apenas daba lugar a recibir a un huésped sin incomodar la familia. Propusímosle el Convento de S. Pablo, y nos respondió que viniendo en ello Aliende, en hora buena, pero no conseguiríamos sacarle de su casa. Y es así que como es oficial de tanto nombre, y sin

número de gentes, a más de las Comunidades, las que acuden a su oficio, era el asunto extremadamente dificultoso. En suma, por no molestar, después de varios dares y tomares y tomares con él (hasta llegar a decir que no lo haría si se lo pidiese Santa Teresa en persona y que buscásemos el oficial que nos diere la gana) pudimos últimamente reducirle, ofreciéndole de parte de la Marquesa a todas horas el coche.

Aunque no lo quedó del todo por lo tocante a las llaves, fue fácil conseguirlo del P.M. Prior, diciendo que no permitiría que los libros se depositasen en su convento en otra conformidad, y que de ese modo y no de otro daría licencia a Fr. Vicente para que le acompañase. Así se ejecutó, haciendo la entrega formal de las Santas Reliquias, por el orden, y en el estado mismo en que las [fol. 316] recibí de V.R. el día de N.P.S. Juan de la Cruz, a los dos años y un día que estaban en mi poder: logrando en esta ocasión aquella comunidad gravísima (ya lo tienen apuntado en los libros de su Archivo) el tener en depósito todos los Escritos, que hay de la Santa en Valladolid: y ella el irse como a su propio centro a la Orden de la Verdad.

El rigor y empeño con que tomó el amigo Aliende (no sin bastante sonrojo del Sacerdote que le asociaba) el fiscalizar, y hacer anatomía de la cosa más menuda, me acabó de confirmar en que teníamos las obras de la Santa en el crisol de la Compañía. Algo pudo ayudar a meterle en escrúpulo la prisa misma que yo le daba, acuciado de las monjas impacientes por el recobro de sus reliquias hasta interesar también con él para eso a la Señora Marquesa. Pues hice especial reparo que desde el día que esta Señora le encargó que hiciese por concluir cuanto antes con ello sin dejarlo de la mano, comenzó a desconfiar de modo, pareciéndole estratagemas para no dejarle hacer su oficio, que sin perdonar malos ratos, no hubo cosa a que no diese cincuenta vueltas, sin hacernos favor en nada. Como si todos los aristarchos de la Compañía que se pusiesen (creo así se lo dije) fuesen capaces de hacer crítica más rigurosa que la que hemos hecho nosotros en los Venerables Códices. ¿Y que sacó? El decir a su compañero últimamente: después de todo nuestro trabajo, hemos de venir a decir lo mismo que dice el Padre copiante (favor que yo agradecí como era justo; porque por fin y postre me venía a confesar que no había jurado falso). Ahora si lo que es de estimar es que no nos queda a deber nada con el testimonio, pues está a mi ver tan sobradamente bueno que parece fingido: y también ha llegado a mi noticia, que se ha hecho y hace lengua en la ciudad de la obra. Con que por ajena, y por de Aliende, o Aliunde no solo es más segura la alabanza sino podemos decir que más perfecta: iba a añadir *propter inimicos nostros*, pero no que fuera abusar de un texto. Lo cierto es que así ellos, como el notario (con haber visto las comisiones y preludios de la obra que quedan aún cogitabundos no acabando de brujulear el proyecto, a que se dirige tanto rigor y menudencia. Pero dejémoslos que discurren.

Cuanto hayamos debido en esta ocasión a la Casa de Ribadavía y Camarasa no se puede escribir en muchas hojas. Basta decir, que como si no hubieran hecho nada en lo que queda referido ni en tener destinado un coche a todas horas para los notarios (ya dije arriba que sin él por la importunidad del tiempo, y otros principios, no hubiéramos podido arrancar al secular de su casa. Y qué no me hubiera costado el agenciar coche todos los días! Y dieron orden a la Comunidad de Religiosas, que cumpliesen en nombre suyo con el Ilustrísimo y Asistente el día de la Diligencia última. Y si no lo hicieron con todo el esplendor, que se esperaba, fue cortedad de ánimo de la Priora, no defecto de bizarría de sus Excelencias. Sin eso (que fue mucho lo que con ese motivo interesó el convento) envió la Marquesa al amigo Aliende de doce a catorce doblones en especie de regalo.

No solo de estos señores sino de todos los demás sujetos y comunidades, que tienen cartas en Valladolid hemos experimentado singular confianza y favor. Había de ver mi P. Fr. Andrés al Santo Viejo Vizconde de Valoría ir en su coche al Convento de San Pablo abrazado con su carta y entrar con ella de ese modo, sin quererla soltar hasta entregarla por la suya en manos a los Notarios. No dudo que a un corazón bien dispuesto le saltaran las

lágrimas de gozo. Lo mismo a proporción hicieron los demás, confiando sus reliquias y franqueando sus Archivos a pedimento de un mocoso, por verme [fol. 316v] precisamente con el hábito. Vamos claros, amigo, ya puede ser que yo me engañe, pero la obra no puede menos de ser muy del agrado de Dios: pues dejando a un lado lo que se ha vencido de puertas a dentro; todo lo demás se ha compuesto y facilitado tan bien que es para dar muchas gracias a Su Majestad. Y tenga en todo tiempo entendido N. M. La Religión que es mucho lo que la estiman en Valladolid. No hay que preguntar por la causa, porque quien ha de ser sino Teresa esa.

El favor del Ilustrísimo nos ha hecho consta bastante de los Autos, y de haber alargado a la Religión hasta los originales para sus Archivos. Y cuidado, que no es sujeto, que entrase sin más ni más en la dependencia por informe de otro. Después de haber preguntado muy por menudo los motivos de la Religión para esta obra (también es por más que lo disimule mucho de los Jesuitas según nos lo previno antes el Señor Mena) leyó por sí mismo las Comisiones, se hizo cargo de los Preliminares, vio muy a su satisfacción ambos trasuntos y se ha mostrado panegirista cuando se ha ofrecido.

De una cosa iba a dar satisfacción a V.R., que es de las dos entradas en la clausura por constarme que repararon en ello NN. PP. Difinidores, que acabaron. Pero habiendo dicho arriba, que precedió licencia in scriptis de N. M. R. P. General no parece hay que añadir (tal vez no daría de ello noticia a Sus Reverencias) pues aunque era al parecer para una vez sola, no hubo perito que la del día 23 de diciembre para la extracción de los libros no la juzgase necesaria, como también el que era suficiente la licencia verbal de S. Ilustrísima. En la segunda y principal del día once de marzo tuvimos la razón de dudar si podrían entrar las señoras (por la excepción del Indulto que tienen de la silla apostólica para el tiempo de Cuaresma, pero tuvimos por conveniente y así nos lo aconsejaron, el dejarlo en manos del Ilustrísimo) Llegó el caso de entrar, y deteniéndose y rehusando hacerlo sus Excelencias alegando el mismo escrúpulo, las dijo el obispo que le depusiesen, que aquella entrada era por motivo grave, y que no en fuerza de privilegio. Con que bajaron, y bajamos la cabeza: y seguimos a S. Ilustrísimo.

Cinco copias se han hecho de los Autos. Una queda en el Archivo de las Madres, otra en el de la Marquesa, otra en el de este Convento, otra en lugar de los originales en la secretaria de Cámara de S.J y otra con los mismos autos tengo entregado al Señor Pavón, que pasa a Madrid, para ese N. Archivo General. Lo que irá V.R. a recoger a casa de Don Francisco Sancho Granados, Alcalde de Corte (donde se va a hospedar) y seguir el Guía de Forasteros es la calle de Atocha, frente de la de Relatores. Envío el cajón con los autos y la copia, el decreto de la ciudad a continuación del Memoria, que eché para la exhibición de la Carta o fragmento de la Santa que tienen en el oratorio alto del Ayuntamiento. Una relación de las religiosas, que profesaron en Valladolid en tiempo de la misma Santa y juntamente las comisiones originales para que se encuadernen al principio de ambos códices.

Yo arrimé luego que acabé de escribirlos un palito, de que usaba como los niños para la seguridad del pulso: y ahora ni con el ni sin él puedo hacer cosa de provecho de modo que esta la he escrito con mucho trabajo. Toros y cañas hubo el día pasado en el oficio de Aliende al echar en los Autos la última firma, que con dificultad se conoce que es del mismo que echó las antecedentes. Con que sin uno que me ayude, no sé cómo tengo de continuar lo que falta en otras partes. Hágase en todo la voluntad de N. Señor. Siempre de V.R el mismo de corazón,

Fr. Manuel de Santa María, Carmelita Descalzo.

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

Destinatario	Fecha	Tomo I (Palafox, 1658)	Tomo II (Pedro de Anunciación, 1674)	Tomo III (Antonio de San José, 1771)	Tomo IV (Antonio de San José, 1778)	Ms. 12763	Ms. 13245
1. Alonso de Venegrilla	12 de agosto de 1546						
2. Lorenzo de Cepeda	23 de diciembre de 1561	Carta XXIX				CLXXV (fol. 660)	
3. García de Toledo	Junio de 1562	Carta XV					
4. Señores del concejo de Ávila	5 de diciembre de 1563						
5. Juan de San Cristóbal	9 de abril de 1564						
6. Gaspar Daza	24 de marzo de 1568						
7. Luisa de la Cerda	18 de mayo de 1568			Carta IV			
8. Luisa de la Cerda	27 de mayo de 1568				Carta XI		
9. Luisa de la Cerda	9 de junio de 1568				Carta XII		
10. Luisa de la Cerda	23 de junio de 1568		Carta X			XXX (f. 117)	
11. Cristóbal Rodríguez de Moya	28 de junio de 1568						
12. Álvaro de Mendoza	6 de julio de 1568				Fragmento I		
13. Francisco de Salcedo	Septiembre de 1568		Carta LVI			CX (f. 441)	
14. Luisa de la Cerda	2 de noviembre de 1568						
15. Pablo Hernández	7 de diciembre de 1568						
16. Luisa de la Cerda	13 de diciembre de 1568					XXVII (f. 109)	
17. Inés Nieto	28 de dic. de 1568		Carta LXX				
18. Diego Ortiz	9 de enero de 1569	Carta XXXVII				CXXI ["Copiar esta"] (fol. 473)	

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

19. Alonso Ramírez	19 de febrero de 1569	Carta XXXVIII				CXX (fol. 470)	
20. María de Mendoza	Marzo de 1569				Carta XIII		LVIII
21. Juana de Ahumada	23 de julio de 1569						
22. Simón Ruiz	18 de octubre de 1569				Carta LIII		
23. Juana de Ahumada	19 de octubre de 1569				Carta XLI		
24. Lorenzo de Cepeda	17 de enero de 1570	Carta XXX					
25. Antonio de Segura	Marzo de 1570		Carta XV			XXV (f. 106)	
26. Diego de San Pedro de Palma	15 de julio de 1570				Carta LIV		
27. Isabel de Jimena	Octubre de 1570	Carta XL				CLXIX (fol. 634)	
28. Alonso Álvarez Ramírez	5 de febrero de 1571		Carta LXVIII			CXIX (fol. 469)	
29. Diego Ortiz	29 de marzo de 1571		Carta LXV			CXXII (fol. 474)	
30. Diego Ortiz	27 de mayo de 1571		Carta LXVI			CXVIII (f. 467bis)	
31. María de Mendoza	Junio de 1571		Carta IX				
32. P. García de San Pedro	Julio de 1571			Carta XLIV			
33. Catalina de Balmaseda	10 de octubre de 1571				Fragmento LXII		XII [Fr. Tomás de Aquino] (f.
34. Luisa de la Cerda	7 de nov. de 1571						
35. Juana de	4 de febrero de 1572		Carta LII			LXIX (f. 269)	

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

35. Juana de Ahumada	4 de febrero de 1572		Carta LII			LXIX (f. 269)	
36. Juana de Ahumada	Febrero -marzo de 1572						
37. María de Mendoza	7 de marzo de 1572			Carta VI			LIV (f. 202)
38. María de Mendoza	8 de marzo de 1572		Carta V			LXX (f. 271)	
39. María Bautista	12 de junio de 1572				Fragmento LXV		
40. Juana de Ahumada	27 de agosto de 1572				Fragmento LI		
41. Juana de Ahumada	27 de septiembre de 1572			Carta XXXVI			
42. Mariana Xuárez de Lara	Diciembre de 1572			Carta LVII			LXI (f. 227)
43. Antonio Lárez	Diciembre de 1572						
44. Martín Dávila	1 de febrero de 1573						
45. Gaspar Salazar	13 de febrero de 1573						
46. Juana de Ahumada	9 de marzo de 1573						LXXIV [Inédita pero ya copiada para imprimirla] (f. 305)
47. Juan Ordóñez	26 de marzo de 1573						
48. Felipe II	11 de junio de 1573			Carta I			
49. Juan Ordóñez	27 de julio de 1573		Carta XVII				
50. Pedro de la Banda	2 de agosto de 1573			Carta XLVIII			LXX (f. 283)
51. Fco. de Salcedo	2 de agosto de 1573				Fragmento LVI ["a personas desconocidas"]		
52. Pedro de la	8 de octubre de						

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

53. Juana de Ahumada	14 de noviembre de 1573				Fragmento LII		
54. Domingo Báñez	Enero de 1574		Carta XIV				
55. Ana de la Encarnación	Enero de 1574			Carta LXII			LXVIII (f. 278)
56. Álvaro de Mendoza	Enero de 1574				Carta VI		
57. Domingo Báñez	28 de febrero de 1574						
58. Mateo de las Peñuelas	Marzo de 1574			Carta XLIX			
59. Unas aspirantes	Marzo de 1574		Carta LXXIII				
60. M. Bautista	14 de mayo de 1574			Carta LIX		XIV (fol. 56)	
61. Ana de la Encarnación (fragm.)	30 de mayo de 1574						
62. Antonio Gaitán	30 de mayo de 1574		Carta LVII			CXXXIII (fol. 529)	
63. Francisco de Salcedo	4 de junio de 1574			Carta LIV			
64. Teutonio de Braganza	Junio de 1574	Carta II				XXII (fol. 97)	
65. M. Bautista	16 de julio de 1574			Carta LX		XXVIII (f. 110)	
66. Teutonio de Braganza	3 de julio de 1574				Carta III		XVI [Fr. Tomás de Aquino] (f. 409)
67. M. Bautista	16 de julio de 1574			Carta LX			f. 395v (?) es la 68 del PDF
68. M. Bautista	11 de septiembre de 1574	Carta XLVI					LXIV (f. 261)
69. Teutonio de Braganza	15 de septiembre de 1574						
70. Antonio Gaitán	15 de septiembre de 1574				Carta LII		XV [Fr. Tomás de Aquino] (f. 408)
71. M. Bautista	Septiembre de 1574				Carta LXIII	XXXI (f. 119)	

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

72. Catalina Hurtado	31 de octubre de 1574						
73. Inés de Jesús	Octubre-Noviembre de 1574 (se solía fechar en 1573)				Fragmento LXI		
74. Domingo Báñez	3 de diciembre de 1574				Carta XVII		XIX [Fr. Tomás de Aquino] (f. 416)
75. Ana Enríquez	23 de diciembre de 1574	Carta XII				CLXXIX (fol. 685)	
76. Teutonio de Braganza	2 de enero de 1575				Carta IV		LXV (f. 216)
77. Diego Ortiz	Enero de 1575			Carta LIII		CXXIV (fol. 476)	
78. Álvaro de Mendoza	11 de mayo de 1575				Carta VII		
79. Inés de Jesús	12 de mayo de 1575	Carta XLIX				CLXXVIII ["A la priora de Malagón" - mal atribuida] (fol. 683)	
80. Luis de Granada	Mayo de 1575	Carta XIV				XXIV (f. 104)	
81. Juan Bautista Rubeo	18 de junio de 1575				Carta LXXII		
82. Inés Nieto	19 de junio de 1575				Carta LXXII		
83. Antonio Gaitán	10 de julio de 1575			Carta XLV			
84. Felipe II	19 de julio de 1575		Carta I			I (fol. XIV)	
85. Juana de Ahumada	12 de agosto de 1575				Carta XLII		XX [Fr. Tomás de Aquino] (f. 417)
86. M. Bautista	28 de agosto de 1575						
87. J. Gracián	27 de septiembre de 1575			Carta VIII		CXVI (f. 465)	
88. Baltasar Álvarez	9 de octubre de 1575						
89. J. Gracián			Carta XXXV				

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

90. María de Cepeda					Carta XLVII		
91. Inés Nieto	31 de octubre de 1575						
92. Ana de S. Alberto	24 de noviembre de 1575				Otros papeles y fragmentos de la Santa. LXXXII. ¹		
93. J. Gracián	Noviembre de 1575						
94. Tomás Gracián [parece tomado del proceso - 1622]	Diciembre de 1575						
95. Diego Ortiz	26 de diciembre de 1575		Carta LXVII			CXXIII (fol. 475)	
96. M. Bautista	30 de diciembre de 1575			Carta LXI		XIII (fol. 49)	
97. Ana Enríquez	Enero de 1576						
98. Rubeo	Enero de 1576	Carta XIII				CXI ["No tiene sobrescrito, pero se ve que es para el General del Carmen"] (fol. 444)	
99. Rodrigo de Moya	19 de febrero de 1576			Carta XLVII			
100. M. Bautista	19 de febrero de 1576				Carta LXIV		
101. M. Bautista	29 de abril de 1576	Carta XLVII				XX (fol. 78)	
102. Ambrosio Mariano	9 de mayo de 1576			Carta XXXIII		CXXVII (fol. 514)	II [Fr. Tomás de Aquino] (f. 353)
103. Ana de Jesús [tomado del proceso de Salamanca]	15 de junio de 1576						
104. J. Gracián	15 de junio de 1576				Carta XX [omite los seis primeros párrafos]		

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

105. M. S. José	15 de junio de 1576	Carta LIII				XXXVIII (f. 134)	I (fol. 103)
106. M. S. José	18 de junio de 1576		Carta LXXIX			XXXIX (f. 137)	XLIII
107. J. Gracián [mut.]	22 de junio de 1576						
108. M. de S. José	2 de julio de 1576	Carta LIV				XLI (f. 140)	II (fol. 104)
109. Lorenzo de Cepeda	9 de julio de 1576					CLXXIII ² (fol. 654)	
110. M. de S. José	11 de julio de 1576		Carta LXXX			XII (fol. 46)	L (f. 194v)
111. Lorenzo de Cepeda	24 de julio de 1576		Carta XLIX			CLXXII (fol. 649)	
112. J. Gracián	Agosto de 1576				Carta XXXI		
113. J. Gracián	5 de septiembre de 1576						
114. J. Gracián	5 de septiembre de 1576				Carta XXIII		
115. J. Gracián	6 septiembre de 1576			Carta X		LXXXII ["Habla la Santa por metáforas y así no se echa de ver qué trata"] (f. 324)	
116. MSJ	7 de septiembre de 1576	Carta LIX				XI (fol. 37)	VI (fol. 109v)
117. MSJ	9 septiembre de 1576		Carta LXXXI			XLV (f. 153)	V (fol. 108)
118. J. Gracián	9 septiembre de 1576				Carta XXI		
119. Francisco de Salcedo	13 de septiembre de 1576						
120. J. Gracián	20 de septiembre de 1576			Carta XI		LXXIX ["Pedazo de carta escrita para el padre Gracián" - solo el final] (f. 309)	

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

121. MSJ	20 de septiembre de 1576			Carta LXIII		XLVI (f. 158)	XLV (f. 189)
122. MSJ	22 de septiembre de 1576			Carta LXIV		CXXXIX (fol. 541)	XLVI (f. 190)
123. MSJ	26 de septiembre de 1576			Carta LXV		CXL (fol. 542)	XLIII (f. 170)
124. Juan Jesús Roca	Septiembre de 1576						
125. J. Gracián	5 octubre de 1576			Carta XXI	Fragmento XVII [Anoche estuve leyendo... por habérmelo VP mandado]		
126. MSJ	5 octubre de 1576		Carta LXXXII			XLIV (f. 149)	IV (fol. 106v)
127. Ambrosio Mariano	13 octubre de 1576				Carta XXXIII		
128. MSJ	13 octubre de 1576			Carta LXVI		CXLI (fol. 544)	XXI (f. 132v)
129. Ambrosio Mariano (mut.)	Octubre de 1576						
130. Ambrosio Mariano (mut.)	21 de octubre de 1576	Carta XXVIII				CXXVI (fol. 506)	V [Fr. Tomás de Aquino] (f. 370v)
131. J. Gracián	21 octubre de 1576		Carta XIX		Fragmento XXXVIII ["No me ha parecido mal esta refriega... se ha de servir Dios mucho"]	XCVII (f. 404)	
132. MSJ	23 octubre de 1576			Carta LXX		XLIII (f. 146)	III (fol. 105v)
133. J. Gracián	23 octubre de 1576	Carta XXIII			Fragmento XXX ³	XCI (f. 379)	
134. J. Gracián	31 octubre de 1576			Carta XII			
135. MSJ	31 octubre de 1576			Carta LXVII		XLVII (f. 159)	
136. M. Bautista	Octubre de 1576				Fragmento LXVI		
137. J. Gracián	Noviembre de 1576				Fragmento XXIV		

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

138. Lorenzo de Cepeda (mut.)	Noviembre de 1576						
139. M. Bautista	2 de Noviembre de 1576		Carta LXXVI				LIX (f. 223)
140. Ambrosio Mariano	3 de Noviembre de 1576				Carta XXXIV		
141. J. Gracián	4 de Noviembre de 1576		Carta XX			CII (f. 419)	
142. MSJ	8 de Noviembre de 1576			Carta LXVIII		XLII (f. 144)	XLIX (f. 193v)
143. MSJ	11 de Noviembre de 1576		Carta LXXXIII			XLVIII (f. 161)	VII (fol. 112v)
144. J. Gracián	11 de Noviembre de 1576		Carta XXI				
145. J. Gracián	19 de Noviembre de 1576		Carta XXVII				
146. MSJ	19 de Noviembre de 1576	Carta LV				CXLIII (fol. 552)	XXIV (f. 138)
147. Luis de Cepeda	26 de Noviembre de 1576				Carta XLV		
148. MSJ	26 de Noviembre de 1576		Carta LXXXIV			XLIX (f. 167)	VIII (fol. 114v)
149. J. Gracián	30 de Noviembre de 1576				Carta XXII		
150. J. Gracián (fragm.)					Fragmento XVI		
151. Diego de Guzmán	Noviembre de 1576	Carta XXXV				XXVI (f. 107)	
152. J. Gracián (mut.)	Diciembre de 1576				Fragmento XXII		
153. MSJ	3 de diciembre de 1576			Carta LXIX			
154. MSJ	7 de diciembre de		Carta LXXXV			L (f. 171)	IX (fol. 116)

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

	1576						
155. J. Gracián	7 de diciembre de 1576		Carta XXII			LXXVI (f. 285)	
156. Ambrosio Mariano	12 de diciembre de 1576		Carta XLVI			CXXVIII (fol. 518)	XIV [Fr. Tomás de Aquino] (f. 404v)
157. MSJ	13 de diciembre de 1576			Carta LXXI		LI (f. 175)	X (fol. 117v)
158. J. Gracián	13 de diciembre de 1576		Carta XXIII			LXXVII (f. 290)	
159. Diego Ortiz	16 de diciembre de 1576				Carta LV [Para una persona de Toledo]		
160. M. Bautista	16 de diciembre de 1576				Fragmento LXIV [todo salvo el primer párrafo]	CLXVIII ⁴ (fol. 628)	
161. Brianda de San José	16 de diciembre de 1576				Carta LXI		
162. J. Gracián	18 de diciembre de 1576				Fragmento XIV		
163. MSJ	27 de diciembre de 1576			Carta LXXII		XL (f. 139)	
164. Francisco de Salcedo (muy mut.)	Diciembre de 1576						
165. Diego de Guzmán	Diciembre de 1576				Fragmento XXIII	LXXIII (f. 277)	
166. J. Gracián	Diciembre de 1576				Fragmento XXIII		
167. Lorenzo de Cepeda	2 de enero de 1577	Carta XXXI				CLXX (fol. 635)	
168. Lorenzo de Cepeda (E. y Steggnik)	Enero de 1577						
169. MSJ	3 de enero de 1577			Carta LXXIII		LII (f. 178)	XLVII (f. 190v)
170. J. Gracián	3 de enero de 1577				Fragmento XII		
171. Ambrosio	9 de enero de 1577				Carta XXXV		

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

171. Ambrosio Mariano	9 de enero de 1577				Carta XXXV		
172. MSJ	9 de enero de 1577		Carta LXXXVI			LVIII (f. 200)	XVI (fol. 125v)
173. J. Gracián	9 de enero de 1577				Carta XXIV		
174. Lorenzo de Cepeda	17 de enero de 1577	Carta XXXII				CLXXI (fol. 643)	
175. MSJ	17 de enero de 1577	Carta LVI				LIII (f. 181)	LIII (f. 199)
176. M. Bautista	21 de enero de 1577						
177. MSJ	26 de enero de 1577			Carta LXXIV		LIV (f. 183)	XII (fol. 119v)
178. Ambrosio Mariano	26 de febrero de 1577						
179. Lorenzo de Cepeda	10 de febrero de 1577	Carta XXXIII				CLXXVI (fol. 669)	
180. Ambrosio Mariano	16 de febrero de 1577						
181. Ambrosio Mariano	18 de febrero de 1577				Fragmento LV ["El Maestro Córdoba... que con harto cuidado me tiene"]		
182. J. Gracián	Febrero de 1577				Fragmento XXXIX		
183. Lorenzo de Cepeda	27-28 de febrero de 1577		Carta L			CLXXVII (fol. 676)	
184. MSJ	28 de febrero de 1577		Carta LXXXVII			LV (f. 189)	XIII (fol. 121v)
185. Ambrosio Mariano	28 de febrero de 1577			Carta XXXIV			
186. MSJ	1 y 2 de marzo de 1577	Carta LVII				LVI (f. 191)	XIV (fol. 122v)
187. Ambrosio Mariano	15 de marzo de 1577				Carta XXXVI		
188. MSJ	9 de abril de 1577		Carta LXXXIX			LVII (f. 197)	XVII (fol. 125v)
189. Ambrosio	9 de abril de 1577		Carta XLVII				

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

190. Ambrosio Mariano	Mayo de 1577						
191. MSJ	6 de Mayo de 1577		Carta LXXXVIII			CXXXV (fol. 533)	XV (fol. 127v)
192. Ambrosio Mariano	9 de mayo de 1577						
193. MSJ	15 de mayo de 1577		Carta XC			CXXXVI (fol. 535)	XVIII (f. 129)
194. MSJ	28 de mayo de 1577			Carta LXXV		CXLV (fol. 557)	XXVI (f. 141)
195. MSJ	13 de junio de 1577						
196. MSJ	28 de junio de 1577		Carta XCI			CXXXVIII (f. 539)	XX (f. 131v)
197. Ana de San Alberto	2 de julio de 1577				Carta LXVIII		
198. Gaspar de Villanueva	2 de julio de 1577		Carta LXIII			XXXVI (f. 130)	
199. MSJ	11 de julio de 1577		Carta XCII			CXXXVII (fol. 537)	XIX (f. 130)
200. Roque de Huerta	14 de julio de 1577						
201. J. Gracián	14 de julio de 1577				Fragmento XXXV		
202. Álvaro de Mendoza	Agosto de 1577	Carta IV				CLXVII (f. 625)	LX (f. 225)
203. Álvaro de Mendoza	6 de septiembre de 1577		Carta II			XXI (fol. 84)	
204. Felipe II	18 de septiembre de 1577	Carta I				II (fol. XV)	
205. Roque de Huerta	7 de octubre de 1577						
206. Juan de Ovalle	20 de octubre de 1577				Carta XLIV		
207. M. de San José	22 de oct. de 1577			Carta LXXVI		IX (fol. 30) ⁵ , CXLIV (fol. 555) ⁶	XXV (f. 139v)
208. Guiomar Pardo de Tavera	22 de octubre de 1577		Carta LXIX	Carta V ⁷			
209. Roque de	22 de octubre de						

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

209. Roque de Huerta	22 de octubre de 1577						
210. Rodrigo de Aranda	10 noviembre de 1577				Carta LI		
211. Felipe II	4 diciembre de 1577				Carta I	III (f. 1)	
212. Gaspar de Salazar	7 de diciembre de 1577		Carta XLIV				
213. Juan de Ovalle y Juana de Ahumada	10 diciembre de 1577						
214. MSJ	10 diciembre de 1577			Carta LXXVII		V (f. 17)	XXIII (f. 136v)
215. MSJ	19 diciembre de 1577			Carta LXXVIII		X ["No parece conveniente imprimirse y así no se sacó", fol. 34]	XI (fol. 118v)
216. Juana de Ahumada	20 diciembre de 1577		Carta LI				
217. Teutonio de Braganza	16 enero de 1578	Carta III				IV (f. 5)	
218. Juan Suárez	10 febrero de 1578	Carta XX					
219. Gonzalo Dávila	14 febrero de 1578		Carta XVI			LXXXI ["Respuesta de la Santa para el rector de la Compañía de Jesús"] (f. 323)	
220. J. Gracián	16 febrero de 1578			Carta XIII		LXXX (f. 312)	
221. Juan Suárez ⁸	16 febrero de 1578						
222. J. Gracián	2 marzo de 1578				Carta XXV		XIII [Fr. Tomás de Aquino] (f. 397v)
223. Roque de Huerta	9 marzo de 1578			Carta L		VI (f. 23)	
224. J. Gracián	10 y 11 marzo de			Carta XIV		CI (f. 417)	

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

225. Luis de Cepeda	Marzo de 1578				Carta XLVI [para un pariente de la Santa]		
226. María de Mendoza	26 de marzo de 1578				Carta XIV		
227. MSJ	28 de marzo de 1578		Carta XCIII			CXLVI ["Copiar esta"] (fol. 559)	XXVII (f. 142)
228. Antonio de Soria	(Datación desconocida)						LXVI (f. 271v)
229. J. Gracián	15 de abril de 1578					LXXXVIII (f. 362)	
230. Gaspar de Villanueva	17 de abril de 1578	Carta XXXVI				LX (f. 209)	
231. J. Gracián	17 de abril de 1578			Carta XV		CXXXI (fol. 526)	XVIII [Fr. Tomás de Aquino] (f. 412v)
232. Juana Dantisco	17 abril de 1578						
233. J. Gracián	26 abril de 1578			Carta XVI	Fragmento XI		
234. J. Gracián	7 de mayo de 1578		Carta XXIV			LXXXVII (f. 360)	
235. J. Gracián	8 de mayo de 1578		Carta XXV			LXXXIX (f. 370)	
236. J. Gracián	14 de mayo de 1578			Carta XVII		CVII (f. 433)	
237. J. Gracián	22 de mayo de 1578			Carta XVIII		CIII (f. 421)	
238. MSJ	4 junio de 1578		Carta XCIV			CXLII (fol. 546)	XXII (f. 134)
239. Gonzalo Dávila	Junio de 1578	Carta XXI					
240. Hna. María de Jesús ⁹	Julio de 1578						
241. Domingo Báñez	28 julio de 1578				Carta LXXIII		
242. Hna. M. de Jesús [Ms. 8693, BNE]							
243. J. Gracián	8 agosto de 1578				Fragmento XIX [Dios lo guarde... no había de bastar nada]		
244. Juana de	8 agosto de 1578			Carta XXXVII			

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

244. Juana de Ahumada	8 agosto de 1578			Carta XXXVII			
245. J. Gracián	9 agosto de 1578			Carta XIX		CXIII (f. 454)	
246. J. Gracián	10 agosto de 1578				Carta XXVI		
247. Ana de Jesús ¹⁰	Agosto de 1578						
248. Roque de Huerta	14 de agosto de 1578				Fragmento LIII		
249. J. Gracián	14 de agosto de 1578			Carta XXI		CXIV (f. 458)	
250. J. Gracián	19 de agosto de 1578		Carta XXVI			CXII (f. 451)	
251. Roque de Huerta (mut.)	19 de agosto de 1578						
252. J. Gracián	21 de agosto de 1578				Fragmento XLIV Fragmento XLVII		
253. Roque de Huerta	21 de agosto de 1578				Fragmento LIV		
254. Bartolomé de Medina	Agosto de 1578						
255. J. Gracián	Septiembre de 1578				Fragmento VII		
256. MSJ	Septiembre de 1578				Fragmento LXXXI		
257. J. Gracián (fragm.)	Septiembre de 1578				Fragmento XLV		
258. Inés e Isabel Osorio	Septiembre de 1578	Carta XLI ¹¹					
259. J. Gracián (mut.)	29 septiembre de 1578				Carta XXVII		
260. Pablo Hernández	4 octubre de 1578			Carta VII			
261. Roque de Huerta (mut.)	4 octubre de 1578						
262. Pedro de los Ángeles (mut.)	Octubre de 1578						

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

264. Roque de Huerta [Publicada por Tomás Álvarez]	24 octubre de 1578						
265. Religiosas de Beas	Octubre de 1578				Fragmento LXXII		
266. Roque de Huerta	Octubre de 1578						
267. MSJ	Noviembre de 1578				Fragmento LXXV		
268. Ana de Jesús	Noviembre de 1578				Fragmento LXIII ¹²		
269. María Enríquez	2 de diciembre de 1578			Carta III			
270. Roque de Huerta	28 diciembre de 1578			Carta LI		LXIII (f. 221)	
271. Roque de Huerta	28 diciembre de 1578						
272. Juana Dantisco	28 diciembre de 1578				Fragmento L		
273. Hernando de Pantoja	31 de enero de 1579	Carta XVII				XCV (f. 391)	III [Fr. Tomás de Aquino] (f. 363)
274. CCDD Sevilla	31 de enero de 1579	Carta LI				XCVI (f. 395)	IV [Fr. Tomás de Aquino] (f. 366v)
275. Inés Nieto	4 febrero de 1579		Carta LXXI				LXVII (f. 275)
276. Nicolás Doria	10 febrero de 1579				Fragmento VIII [mal atribuida a Gracián]		
277. Roque de Huerta	12 marzo de 1579						
278. J. Gracián (fragm.)					Fragmento XV		
279. J. Gracián					Fragmento XXI		
280. J. Gracián	Abril de 1579						
281. J. Gracián	Abril de 1579						
282. J. Gracián	21 de abril de 1579		Carta XXVIII			CXV (f. 461)	
283. Pedro de	2 mayo de 1579			Carta LII		VIII (fol. 29) [mal	

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

Casademonte						atribuida a Roque de Huerta]	
284. Isabel de San Jerónimo y MSJ	3 de mayo de 1579	Carta LVIII		Carta LXXIX		CLXVI ¹³ (f. 623)	LV (f. 212)
285. CCDD Valladolid	31 mayo de 1579	Carta XLVIII				f. 620	XLVIII (f. 191v)
286. María Bautista	9 junio de 1579				Carta LXV		VI [Fr. Tomás de Aquino] (f. 378v)
287. J. Gracián	10 junio de 1579	Carta XXV				XCIX (f. 410)	
288. Inés de Jesús	10 junio de 1579						
289. Ana de la Encarnación	18 junio de 1579		Carta LXXVIII				
290. María Bautista	21 junio de 1579					CXXXIV (fol. 530)	
291. MSJ	24 junio de 1579	Carta LX				CXLVIII (fol. 566)	XXIX (f. 146)
292. J. Gracián	7 de julio de 1579			Carta XXIII		XCVIII (f. 406)	
293. J. Gracián	18 de julio de 1579				Carta LXXIV		
294. MSJ	22 julio de 1579	Carta LXI n. 3				CL (f. 573)	LI, n. 3 (f. 195v); LII, n. 1-3; 4-8 (f. 196)
295. Teutonio de Braganza	22 julio de 1579				Carta V		
296. Roque de Huerta	23 julio de 1579					XXXVII (f. 133)	
297. J. Gracián	25 julio de 1579			Carta XXIV		XCIV (f. 389)	X [Fr. Tomás de Aquino] (f. 393)
298. Roque de Huerta	26 julio de 1579				Carta LVI ["destinada a personas que solicitaban los negocios de su religión"]		
299. Lorenzo de Cepeda	27 julio de 1579	Carta XXXIV				CLXIV (fol. 658)	
300. Inés Nieto	17 septiembre de			Carta LVI			

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

300. Inés Nieto	17 septiembre de 1579			Carta LVI			
301. J. Gracián	4 de octubre de 1579		Carta XXIX			LXXXIV (f. 341)	
302. Pedro Juan Casademonte	10 octubre de 1579						
303. Isabel de Osorio	19 de noviembre de 1579				Carta LVII		
304. Isabel de Osorio	3 y 4 de diciembre de 1579				Carta LVIII		
305. J. Gracián	12 diciembre de 1579		Carta XXXI				
306. J. Gracián	18 diciembre de 1579		Carta XXX			LXXII (f. 275)	
307. Nicolás Doria	21 diciembre de 1579				Carta XVIII		
308. MSJ	21 diciembre de 1579	Carta LXII				CXLVII (fol. 561)	XXVIII (f. 143v)
309. Nicolás Doria	13 enero de 1580				Carta XIX		
310. CCDD Sevilla	13 enero de 1580	Carta LII				CLXV (fol. 593)	LII (f. 197v). (También en f. 235v)
311. María de Jesús	13 enero de 1580				Carta LXVII		LXIII (f. 229)
312. Ana de San Alberto	13 enero de 1580				Fragmento LXXVII ¹⁴	CLV	
313. J. Gracián	14 enero de 1580		Carta XXXIII			XCVI (fol. 400)	
314. J. Gracián	15 enero de 1580		Carta XXXII				
315. J. Gracián (mut.)	Enero de 1580				Fragmento VI		
316. MSJ	1 de febrero de 1580	Carta LXIII				CLIV (fol. 587)	XXXIV (f. 155)
317. MSJ	8 y 9 de febrero de 1580		Carta XCV			CXLIX (fol. 569)	XXX (f. 147)
318. Lorenzo de	9 de febrero de 1580				Carta XXXVIII		

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

319. Juana de Ahumada	9 de febrero de 1580						
320. J. Gracián	11 de febrero de 1580				Carta XXVIII		
321. J. Gracián	12 de febrero de 1580				Carta XXIX		
322. MSJ	3 de abril de 1580		Carta XCVI			CLIII (fol. 584)	XXXIII (f. 153)
323. Isabel de Osorio	8 de abril de 1580				Carta LIX		
324. Lorenzo de Cepeda	10 de abril de 1580			Carta XXXV		LXXV (f. 280)	
325. Lorenzo de Cepeda	15 de abril de 1580				Carta XXXIX		
326. María de Cristo	16 de abril de 1580				Fragmento LX		
327. J. Gracián	5 de mayo de 1580		Carta XXXVI			CVIII (f. 436)	
328. Pedro Juan de Casademonte	6 de mayo de 1580				Carta LVI ¹⁵		
329. María Enríquez de Toledo	8 de mayo de 1580	Carta IX					
330. J. Gracián	30 de mayo de 1580		Carta XXXVII			CIV (f. 426)	
331. J. Gracián	3 de junio de 1580		Carta XXXVIII			CVI (f. 431)	
332. Lorenzo de Cepeda	19 de junio de 1580				Carta XL		LXV (f. 265)
333. Lorenzo de Cepeda (mut.)	19 de junio de 1580						
334. MSJ	4 de julio de 1580	Carta LXIV				CLI (fol. 575)	XXXI (f. 149)
335. Viuda de Juan Alonso de Mejía	5 de agosto de 1580	Carta XXXIX					
336. MSJ	6 de agosto de 1580			Carta LXXX		CLII (fol. 581)	XXXII (f. 151v)
337. Carmelitas de Malagón ¹⁶	6 de agosto de 1580						
338. Hna. Teresa de Jesús	7 de agosto de 1580	Carta XLV				XCII (f. 388)	XI [Fr. Tomás de Aquino] (f. 394)

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

339. Juana de Ahumada	9 de agosto de 1580						
340. Diego de Mendoza	21 de agosto de 1580	Carta XI				LIX (f. 206)	
341. Gaspar Daza	8 de septiembre de 1580				Carta LVI ¹⁷		
342. J. Gracián	4 de octubre de 1580			Carta XXV		XC (f. 375)	
343. CCDD San José	7 de octubre de 1580		Carta LXXIV			XXIX ["A la priora de Ávila"] (fol. 113)	
344. MSJ	25 de octubre de 1580			Carta LXXXI		CXLVIII (fol. 603)	XXXVI (f. 161v)
345. J. Gracián [mut.]	7 y 8 de noviembre de 1580						
346. J. Gracián	20 de noviembre de 1580			Carta XXVI		LXXXIII (f. 329)	
347. MSJ	21 de noviembre de 1580		Carta XCVII			CXLIX (fol. 607)	XXXVII (f. 163)
348. Ana de la Encarnación	Diciembre de 1580				Fragmento LXIX		
349. MSJ	27 de diciembre de 1580		Carta XCVIII			CL (fol. 608)	XXXVIII (f. 164)
350. Lorenzo de Cepeda (hijo)	27 de diciembre de 1580		Carta LV				LXXIII (f. 300)
351. Juan Jesús de Roca	4 de enero de 1581		Carta XLV			CXXIX (fol. 521)	VII [Fr. Tomás de Aquino] (f. 379)
352. MSJ	6 de enero de 1581		Carta XCIX			CLXI (fol. 611)	XXXIX (f. 165v)
353. Juana de Ahumada	13 enero de 1581		Carta LIII				
354. Ana Enríquez	Febrero de 1581			Carta LVIII			
355. Ana de la Encarnación	Febrero de 1581						
356. J. Gracián	17 de febrero de			Carta XXVII			

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

(mut.)	1581						
357. M. Bautista (fragm.)	17 de febrero de 1581						
358. J. Gracián	19 de feb. de 1581	Carta XXVI					
359. J. Gracián	19 de febrero de 1581						
360. J. Gracián	21 de febrero de 1581			Carta XXVIII		CIX (f. 438)	
361. Pedro Juan Casademonte	21 de febrero de 1581						
362. J. Gracián	23 de febrero de 1581						
363. J. Gracián	27 de febrero de 1581		Carta XXXIX			CV (f. 428)	
364. Ana Enríquez	4 de marzo de 1581				Carta XV		
365. J. Gracián (mut.)	12 de marzo de 1581						
366. M. Bautista.	Marzo de 1581				Fragmento LXIII		
367. Jerónimo Reinoso	Marzo de 1581			Carta XXXIX			
368. Alonso Velázquez	21 de marzo de 1581				Fragmento III		
369. J. Gracián	23-24 marzo de 1581		Carta XL			CIV (f. 424)	
370. MSJ (fragm.)	Marzo de 1581				Fragmento LXXVI		
371. Antonio Gaitán	28 marzo de 1581			Carta XLVI			LXVIII (f. 277)
372. Jerónimo Reinoso	24 de abril de 1581						
373. Ana de San Agustín	22 mayo de 1581				Carta LX		
374. J. Gracián	22 mayo de 1581		Carta XLI				
375. J. Gracián	25 mayo de 1581				Carta XXX		
376. Aspirante	Mayo de 1581		Carta XLVIII		Fragmento LVIII	LXIV (f. 225)	

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

					[primer párrafo]		
377. Gaspar de Quiroga	16 junio de 1581				Carta II		
378. MSJ	16 junio de 1581					CLVI ¹⁸ (fol. 624)	LV bis (f. 212v)
379. J. Gracián [mut.]	27 junio de 1581			Carta XXIX			
380. Dionisio Ruiz	30 junio de 1581			Carta XLII			
381. Sancho Dávila	Junio de 1581			Carta XLIII			
382. Dionisio Ruiz	8 de julio de 1581		Carta LIX			XXXIII (f. 124)	
383. Jerónimo Reinoso	8 de julio de 1581						
384. Jerónimo Reinoso	13 de julio de 1581			Carta XL			
385. J. Gracián	14 de julio de 1581			Carta XXX			
386. J. Gracián	7 de agosto de 1581				Fragmento X		
387. Juana de Ahumada	26 agosto de 1581						
388. MSJ	5 de sept. de 1581			Carta LXXXII		CLXVI (fol. 595)	XLIV [f. 188] LVI [n. 4]
389. Jerónimo Reinoso	5 de sept. de 1581				Carta XLIX		LXIX (f. 283)
390. Dionisio Ruiz	13 de sept. de 1581		Carta LX			XXXIV (f. 126)	
391. J. Gracián	17 sept. de 1581	Carta XXIV					
392. Sancho Dávila	9 de oct. de 1581	Carta VI			Fragmento II Fragmento LVII	XV (fol. 60)	
393. J. Gracián	26 de oct. de 1581		Carta XLII			LXXVIII (f. 298)	
394. Gaspar de Quiroga	30 de oct. de 1581			Carta II			
395. MSJ	8 de nov. de 1581		Carta C			CLXVII (fol. 596)	XXXV (f. 158)
396. Lic. Martín Alonso de Salinas	13 de nov. de 1581						
397. J. Gracián	Nov. de 1581				Fragmento XIII		

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

[fragm.]							
398. Juan de Ovalle	14 de nov. de 1581						
399. Pedro de Castro y Nero	19 de nov. de 1581				Carta VIII		
400. Pedro de Castro y Nero	Nov. de 1581		Carta VI			XIX (f. 71)	
401. Pedro de Castro y Nero	28 de nov. de 1581		Carta V			XVIII (fol. 76)	
402. M. Enríquez	28 de nov. de 1581				Carta X		
403. MSJ	28 de nov. de 1581		Carta CI			CLXII (fol. 613)	
404. J. Gracián	28-29 de nov. de 1581			Carta XXXII			
405. Juan de Ovalle	29 de nov. de 1581			Carta XXXII		LXXIV (f. 278)	
406. J. Gracián	29 de nov. de 1581			Carta XXXI		LXXXV (f. 346)	
407. J. Gracián	1 de dic. de 1581				Fragmento XLVIII		
408. Beatriz de Castilla y Mendoza	4 de dic. de 1581				Carta XVI		
409. J. Gracián	4 de dic. de 1581						
410. Lorenzo de Cepeda (hijo)	15 de dic. de 1581				Carta XLIII		
411. CCDD Soria	28 de dic. de 1581	Carta XLIII				LXV (f. 261)	
412. Dionisio Ruiz	8 enero de 1582		Carta LXI			XXXV (f. 128)	
413. Catalina de Tolosa	16 enero de 1582		Carta LXI				
414. Diego de Vallejo [mut.]	4 de febrero de 1582						
415. MSJ	6 de febrero de 1582		Carta CII			CLXIII (fol. 615)	XL (f. 166v)
416. Lic. Martín Alonso de Salinas	1 de marzo de 1582			Carta XLI			
417. MSJ e Isabel de la Trinidad	11 marzo de 1582				Carta LXIX		
418. MSJ ¹⁹	17 de marzo de	VIII					LVbis (f. 212v)

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

418. MSJ ¹⁹	17 de marzo de 1582	VIII					LVbis (f. 212v)
419. Ambrosio Mariano	18 de marzo de 1582				Carta XXXVII		I [Fr. Tomás de Aquino] f. 351 XVII [Fr. Tomás de Aquino] (f. 411)
420. Nicolás Doria	Marzo de 1582		Carta XVIII				
421. Beatriz de Ovalle	Abril de 1582				Fragmento LXX		
422. Diego de Montoya	Abril de 1582						
423. Álvaro de Mendoza	13 de abril de 1582		Carta III			CXXX (fol. 525)	
424. Fadrique Álvarez de Toledo	18 de abril de 1582		Carta V				
425. Ana de los Ángeles	23 de abril de 1582						
426. Leonor de la Misericordia	6 de mayo de 1582				Carta LXX		
427. Pedro Manso	7 de mayo de 1582				Carta IX		
428. Pedro Juan Casademonte	14 de mayo de 1582		Carta LXIV			LXVIII ["Juan de Casamonte"] (f. 267)	
429. Roque de Huerta	14 de mayo de 1582						
430. J. Gracián [subsisten dudas sobre la integridad y fidelidad del texto]	14 de mayo de 1582						
431. Leonor de la Misericordia	Mayo de 1582	Carta XLIV				LXVI (f. 265)	
432. Jerónimo	20 de mayo de 1582				Carta L		

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

433. Ana de Jesús	30 de mayo de 1582	Carta LXV				LXXI (f. 273) CXXV (f. 479) [completa la carta LXXI]	IX [Fr. Tomás de Aquino] (f. 387)
434. Dionisio Ruiz	4 de junio de 1582		Carta LXII			XXXII (f. 123)	
435. J. Gracián	25 de junio de 1582		Carta XXXIV			CXXXII (fol. 528)	
436. CCDD Toledo [Tomada de una carta de la B. M. Jesús a Beatriz de Jesús]	Abril-mayo de 1582 (?)						
437. MSJ	6 de julio de 1582		Carta CIII			CLXIV (fol. 616)	XLI (f. 167v)
438. Leonor de la Misericordia	7 de julio de 1582		Carta CVII			LXVII (f. 266)	
439. MSJ	14 de julio de 1582		Carta CIV			f. 617	XLII (f. 168v)
440. Tomasina Bautista	3 de agosto de 1582				Carta LXXI		
441. Catalina de Tolosa	3 de agosto de 1582						
442. Teresa de Láiz	6 de agosto de 1582			Carta LV			LXII (f. 228)
443. Tomasina Bautista	9 de agosto de 1582		Carta CV				
444. Sancho Dávila	12 de agosto de 1582	Carta VII				XVI (fol. 63)	
445. Ana de los Ángeles	26 de agosto de 1582				Carta LXXVI		
446. Tomasina Bautista	27 de agosto de 1582		Carta CVI				LXXII (f. 299)
447. J. Gracián	1 de sept. de 1582		Carta XLIII			LXXXVI (f. 350)	
448. Ana de los Ángeles	2 de sept. de 1582						
449. Pedro Sánchez	5 de sept. de 1582						LXXV (f. 319)
450. Catalina de	15-17 sept. de 1582	Carta XLII				LXII (f. 213)	

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

450. Catalina de Cristo	15-17 sept. de 1582	Carta XLII				LXII (f. 213)	
451. Juana Dantisco	Fragm. ácrono				Fragmento XLIX		
452. J. Gracián	Fragm. ácrono				Fragmento XXXIII Fragmento XXXIV		
453. J. Gracián	Fragm. ácrono				Fragmento XXXVI		
454. J. Gracián	Fragm. ácrono				Fragmento XL		
455. J. Gracián	Fragm. ácrono				Fragmento XLI		
456. J. Gracián	Fragm. ácrono				Fragmento XLIII		
457. J. Gracián	Fragm. ácrono				Fragmento XLII		
458. J. Gracián	Fragm. ácrono				Fragmento XXXVII		
459. J. Gracián	Fragm. ácrono				Fragmento LXXIX		
460. J. Gracián	Fragm. ácrono				Fragmento XXVIII		
461. J. Gracián	Fragm. ácrono				Fragmento XXIX		
462. J. Gracián	Fragm. ácrono				Fragmento XXXII		
463. J. Gracián	Fragm. ácrono				Fragmento XVIII Fragmento XXVI		
464. J. Gracián	Fragm. ácrono				Fragmento XXXI		
465. J. Gracián	Fragm. ácrono				Fragmento XXV		
466. J. Gracián	Fragm. ácrono				Fragmento XXVII		
467. J. Gracián [muy mut.]	Fragm. ácrono						
468. Persona desconocida	Fragm. ácrono				Fragmento LIX		
469. Persona desconocida	Fragm. ácrono						
470. Persona desconocida	Fragm. ácrono				Fragmento LXXX		
471. Persona desconocida	Fragm. ácrono						
472. Persona	Fragm. ácrono						

HACIA UNA EDICIÓN CRÍTICA: TABLAS DE CORRESPONDENCIAS DE LAS CARTAS APARECIDAS EN LAS COPIAS MANUSCRITAS Y LOS PRIMEROS IMPRESOS.

473. Persona desconocida	Fragm. ácrono						
474. Persona desconocida	Fragm. ácrono						

TOMO I (PALAFOX, 1658)

Carta V, tomo I, Palafox - Vejamen (dirigido a don Álvaro de Mendoza) - XXIII [Ms. 12763, f. 100]

Carta VIII, tomo I, Palafox - Apócrifa a Alonso de Velázquez - LXXI [Ms. 13245, f. 290], XVII [Ms. 12763, f. 64 "A un perlado de la iglesia"]

Carta XVIII, tomo I, Palafox - Relación al P. Rodrigo Álvarez

Carta XIX, tomo I, Palafox - Relación al P. Rodrigo Álvarez

Carta XXVII, tomo I, Palafox - Apócrifa a Juan de Jesús Roca (apócrifa) - VII [Ms. 12763, fol. 25]

Carta L, tomo I, Palafox - Apócrifa a las religiosas de Beas. - LXI [Ms. 12763, f. 212]

TOMO II (PEDRO DE LA ANUNCIACIÓN, 1674)

Carta IV, tomo II, Pedro de la Anunciación - Parece relación a Alonso de Velázquez.

Carta XI, tomo II, Pedro de la Anunciación - Relación a Pedro de Alcántara.

Carta XII, tomo II, Pedro de la Anunciación - "A uno de los confesores de la Santa comunicándole también el estado de su alma"

Carta XIII, tomo II, Pedro de la Anunciación - "A uno de sus confesores dándole cuenta de una visión que tuvo de la Santísima Trinidad"

Carta LXXV, tomo II, Pedro de la Anunciación - Las ordenaciones que dejó a las CCDD de Soria.

TOMO III (ANTONIO DE SAN JOSÉ, 1771)

Carta XX, tomo III, Antonio de San José - Defensa de Gracián contra el breve de Felipe Segá (agosto 1578)

TOMO IV (ANTONIO DE SAN JOSÉ, 1778)

Carta XLVIII, tomo IV, Antonio de San José. - O instrucción que dio la Santa a una persona, que había de tratar de la separación del gobierno de sus Descalzas con el Reverendísimo General de la Orden - "A el provincial se encomiendan siempre los monasterios de monjas..."

Carta LXXV, tomo IV, Antonio de San José. - Carta al padre Ambrosio Mariano ["Mi padre Mariano. No ha dejado de darme pena su carta, contándome lo que ha sucedido con el señor Nuncio..."]

Escrito LXXVI: cifra el año de su muerte, con otras sentencias sobre el martirio espiritual, que traía la Santa en el Breviario.

Escrito LXXVII: Respuesta de la Santa a un cartel o desafío espiritual, que envió una comunidad a sus hijos, siendo priora de la Encarnación.

Fragmento IV - Para varios confesores de la Santa ["Todo ayer me hallé con una gran soledad, que si no fue cuando comulgué, no hizo en mí ninguna operación ser día de la Resurrección"]. En las notas señala que fue transmitido por Ribera [*Vida*, lib. 4, cap. 10, p. 398] y Yepes [*Vida*, lib. 3, cap. 23]

Fragmento V - El deseo e ímpetus tan grandes de morir se me han quitado. En las notas: "Este capítulo lo pone el padre Ribera en el mismo lugar que el antecedente y respira por la misma herida..."

Fragmento LXVII, tomo IV, Antonio de San José: para las religiosas del convento de Toledo sobre la admisión al hábito de la V. María de Jesús: "Hijas, ya se la envió con cinco mil ducados de dote..."

Fragmento LXVIII, tomo IV, Antonio de San José: a María de Jesús - "ya sé que nuestro señor... hoy viven mis hijas"

"Ambos números copia nuestra crónica en la Vida de esta gran religiosa desde el Capítulo 5, del libro 22 en el tomo 5"

Fragmento LXXI, tomo IV, Antonio de San José - A las religiosas de Beas: "Páreceme es poca confianza... se podrá hacer como les pareciere a los prelados"

Otros papeles y fragmentos de la Santa (a partir del f. 491)

LXXXIII: parecer de la Santa sobre el empleo de la herencia que dejó al convento de San José el señor Francisco de Salcedo. - VIII [Ms. 13245, Fr. Tomás de Aquino]

LXXXIV: advertencia para el día de la profesión de las religiosas.

LXXXV: memoria que envió la Santa al capítulo de la separación sobre la fundación de San José.

LXXXVI: varios fragmentos y apuntaciones que tenía la Santa en un papel al parecer para introducirlos en otros escritos.

LXXXVIII: actas sobre el examen de la libertad de las novicias.

EL MS. 12763 (BNE, CA. 1636) INCLUYE ADEMÁS:

Ordenaciones que dejó la Santa en la casa de Soria cuando se fue. (f. 216)

La profesión que hizo la Santa cuando se descalzó. (f. 220)

Papel escrito por Nuestra Santa Madre acerca del P. Gracián (finales de agosto de 1578; es la defensa de Gracián contra el breve de Felipe Segá). (f. 304)

Carta del Padre Redentor de la Compañía para la Santa Madre sobre que un religioso de la Compañía se quería pasar a los Descalzos, llamábase el Padre Salazar. (f. 320)

Carta del Padre Provincial de la Compañía al Padre Rector de Ávila para que la envíe a la Santa. (f. 322)
 Parte de una relación de N. Sta. Madre consultando su espíritu y modo de proceder. (f. 334)
 Facultad que dio Fr. Ángel de Salazar a dos religiosos acerca de la Santa Madre. (f. 385)
 Poder que dio la Santa para tratar de la fundación de Toledo al P. Prepósito de la Compañía y al P. Pablo Hernández. (f. 478)
 A partir del f. 720, recibe foliación aparte e incluye:
 Informaciones del proceso de Beatificación: (ff. 1-284)
 Relación de Fr. Diego de Yepes a Fr. Luis de León de cosas de N. Sta. Madre (ff. 295- 314)
 Tabla de los testigos que se han sacado de las informaciones de la canonización de N. Sta. Madre y están en este cartapacio (f. 317)
 Elogios a los libros de N. S. Madre Teresa de Jesús (f. 322)
 Frutos que han hecho los libros de N. M. Teresa de Jesús (f. 323)
 Cosas particulares acerca de las virtudes de N. S. Madre sucedidas en las casas que se siguen (f. 325)

MS. 13245 (BNE, CA. 1759-1760)

Las cartas conservadas en el convento de Sevilla y copiadas por Fr. Tomás de Aquino son las copiadas a partir del f. 323 del Ms. 13245 y llevan numeración aparte.

En el f. 201, se incluye "Carta original de Nuestro Señor Padre Fray Juan de la Cruz". Se incluye otra carta de Fray Juan de la Cruz, copiada de una copia hecha por Petronila de San José y conservada en el Monasterio de Duruelo (f. 246)

"Este es un traslado bien y fielmente sacado de una patente de el Padre Fray Ángel de Salazar, vicario general de los Carmelitas Descalzos para la Madre María de San José, restituyéndola del oficio de priora del Monasterio de San José de Descalzas de Sevilla" (f. 211)

En los ff. 212-213, se copian tres fragmentos de cartas dirigidas a María de San José.

Notas:

¹ Instrucción que dio a la madre Ana de San Alberto para la fundación del convento de Caravaca.

² Memoria que la Santa dio a su hermano Lorenzo de Cepeda, cuando se despidió de ella que quedaba en Toledo, para ir a Ávila donde se hallaba Francisco de Cepeda, que era niño. (fol. 654)

³ Este fragmento [tengo por cierto... para mí tengo que se lo levantan] corre ya impreso en la carta 23 del tomo I. Está bastante enigmático y toca puntos que no se alcanzan del todo.

⁴ Pedazos de una carta rasgada de N.M. Teresa a María Bautista, que la tiene la mujer de Martín Francés en Zaragoza (esta no se copió por no parecer conveniente). (fol. 628).

⁵ A María Bautista con corrección marginal: "No es sino para la Priora de Sevilla" (fol. 30).

⁶ "Esta no se copio por no parecer conveniente" (fol. 555)

⁷ Esta carta era la LXIX del tomo 2 por la razón que da allí quien la notó; mas no subsistiendo ya aquella causa, ni ser bien colocarla antes en aquel tomo, por no dislocar todas las siguientes, se pone en este lugar, donde corresponde entre las personas ilustres.

⁸ Párrafo transcrito por MSJ en el Proceso de Lisboa de 1595.

⁹ Fragmento transmitido por M. Evangelista en su deposición jurídica sobre la vida de la Beata María de Jesús (Ms. 8693 de la BNE).

¹⁰ Tomado de *Historia del venerable padre fray Juan de la Cruz* (Madrid, 1641). Publicada por primera vez en *Espiritualidad*.

¹¹ A unas señoras pretendientas del hábito de la Reforma del Carmen.

¹² T. Álvarez une en la carta 277 este fragmento y el fragmento LXII y anota a pie de página el fragmento LXXIV, que no parece estar incluido en *Espiritualidad*.

¹³ Párrafos de cartas escritos por STJ a la madre MSJ, priora de Sevilla: en una escrita, día de la Cruz, año de 1579 dice: "en extremo se me ha doblado el amor que las tenía..." (f. 623) (3 de mayo de 1579, dirigida conjuntamente a Isabel de San Jerónimo. Tomás Álvarez la atribuye a Ana de Jesús e Isabel de San Jerónimo: ver n. 11). En otra, fecha en Soria a 16 de junio dice: "Por caridad fíe poco de su gordura..." (f. 624) (16 de junio de 1581).

¹⁴ El fragmento LXXVIII es casi igual y también está tomado de las deposiciones para el proceso de beatificación.

¹⁵ Encabeza la carta como "destinada a personas que solicitaban los negocios de su religión": el fragmento 3 es el dirigido a Roque de Huerta.

¹⁶ Texto tomado del P. Lapuente, *Vida del P. Baltasar Álvarez*, apéndice n. 24, Madrid, 1943: 667

¹⁷ Encabeza la carta como "destinada a personas que solicitaban los negocios de su religión": los fragmentos 1 y 2 son los supuestamente dirigidos a Gaspar Daza.

¹⁸ Ver n. 11: es el segundo fragmento fechado el 16 de junio de 1581 (fol. 624)

¹⁹ Fragmento trasladado en Évora en 1588.